الاصول الكلامية وعلم المنطق

عند العلماء المسلمين المتأخرين

دكتور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الزقازيق

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

طنطـــا

الاصول الكلامية وعلم المنطق
عند العلماء المسلمين المتأخرين

دكتور
محمد محمود عبد الحميد أبو قحف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الزقازيق

الناشر
دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع
☎ ٣٣٥٤٠٧٤
الطبعة الاولى
١٩٩٩
الترقيم الدولى
٩٩/١٤٠٧٤

بسم الله الرحمن الرحيم

" فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون " .

صدق الله العظيم

سورة الأنعام - آية (١٢٥)



إهداء

" إلى روح جدى العلامه الكبير "

خليفه سالم أبو قحف

تقديراً ووفاءاً وثمرة من ثمرات علمه الغزير راجياً من الله تعالى أن يتغمده بفيض رحمته ووسيع جناته العالية.

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

برما - طنطا ٨ اكتوبر ١٩٩٩م

إهداء

إلى العالم الإنسان صاحب القلب الطيب الطاهر

أستاذى الدكتور **مصطفى حلمي**

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم

اعترافا بفضله وتقديرا لأستاذيته راجيا مـن الله تعـالى أن يمنحـه الصحة وطول البقاء .

دكتور

محمد محمود أبو قحف

كلية الآداب

جامعة الزقازيق

" بسم الله الرحمن الرحيم "

الحمد لله رب العالمين ، ونصلى ونسلم على خير خلق الله أجمعين سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين .

وبعد

" مقدمة "

لقد تعددت البحوث والدراسات الفلسفية والعلمية فى تاريخ المذاهب والفرق الإسلامية ، منذ القرون الخمسة الأولى من جوانب متعددة ، كعلم الكلام ، والفقه ، ومذاهب الفلاسفة الإسلاميين ، والتصوف ، والتشيع بالإضافة إلى كثير من البحوث المتخصصة فى العلوم التجربة الطبيعية وفروعها المختلفة والتى

تركزت بصفة خاصة فى اكتشاف المنهج العلمى الاستقرائى عند علماء العرب ، وطريقة المسلمين فى تطبيق منهج القياس الفقهى الأصولى ، وأثر ذلك فى النهضة العربية الإسلامية فى العصور الوسطى ، كذلك اهتمت البحوث باكتشاف المنطق الأصولى الإسلامى ، وتحديد موقف الأصوليين من المتكلمين والفقهاء من المنطق الصورى الأرسطى ، ورفضهم للجانب الصورى ، وتأكيدهم على أهمية منطقهم القياسى . فى إيجاد الحلول اللازمة لمقتضيات التصور العلمى والفكرى ، وما يقابلهم من مشكلات .

وإذا كانت البحوث والدراسات الإسلامية والعربية ، قد اهتمت بتوضيح الجوانب الأصلية فى الفكر الإسلامى ، وتحليل المصادر والآثار الخارجية الدخيلة على هذا الفكر ، ومحاولة تنقية الفكر الإسلامى الأصيل من هذه الآثار اليونانية أو الشرقية أو غيرها - إلا أن الفترة المتأخرة كانت فى أشد الحاجة إلى مثل هذه الدراسات أو البحوث .

وقد رأينا أن الفكر الإسلامى فى العصور المتأخرة - ابتدأ من القرن السادس والسابع الهجريين قد لفت أنظار بعض الباحثين ،

من بعض الجوانب كالتصوف ، والفقه ، بالإضافة إلى بعض الأنظار الكلامية . وفنون المنطق والأدب وعلم اللغة ...

وقد ظهرت بحوث ذات قيمة كبيرة تناقش أصول الفكر الإسلامي والعربي في هذه الفترات المتأخرة . وتركزت معظمها على إبراز الجوانب الأصلية في الفكر السلفي . والسلوك الأخلاقي عند الصوفية والجوانب الروحية عند بعض الطرق الصوفية الأصلية . وتحليل الآثار الغربية ودعاوى الحلول والاتحاد . واستبعاد ما دخل على أصول الفكر الإسلامي من ألفاظ ومبادئ إلحادية أو غيرها .

ولكن الفكر الإسلامي في العصور المتأخرة من القرن الثامن والتاسع حتى بداية القرن الرابع عشر الهجري مازال في حاجة إلى التحليل والدراسة والمناقشة .

فالتراث الفكري والعلمي في هذه العصور لا ينفصل عن التراث الإسلامي في القرون السابقة ، فقد استمد هذا التراث عند المتأخرين في نواحيه المختلفة . [في علم الكلام (التوحيد) وأصول الفقه . والمنطق . والعلوم العربية الأخرى كالنحو والصرف

والأدب وغير ذلك] . اصوله وقواعد من التراث الفكرى والعلمى عند السابقين

وهذا ما يتضح لنا من خلال هذا البحث الذى يتناول بالمناقشة والتحليل الأصول الكلامية وعلم المنطق عند العلماء المسلمين المتأخرين . ولكن طريقة التقليد وانحسار الإبداع الفكرى و التفكير العقلى . كانت هى السائدة فى هذه الفترات المتأخرة ... وربما كان هناك الكثير من العوامل التى أدت إلى ذلك . منها الظروف السياسة و الاجتماعية والاقتصادية وقد أشرنا إلى ذلك بالتفصيل خلال هذا البحث .

ولقد كانت هناك أمور كثيرة دعت الباحث إلى تناول هذا الموضوع بالتحليل والدراسة منها . أن هذه الفترة من القرن التاسع وحتى الرابع عشر الهجرى بحاجة إلى دراسة وتحليل دقيق ، للأصول الكلامية والعلوم العقلية التى كانت تدرس فى أروقة الأزهر الشريف والمداس العلمية الإسلامية وفى مساجد الشرق . كذلك رأينا ضرورة الكشف عن الطرق والمناهج الدراسية التى كانت سائدة فى هذه المدارس الإسلامية.

يضاف إلى ذلك نحن بحاجه إلى التعرف على بعض العوامل التي أدت إلى اضمحلال الفكرى الذى ساد فى هذه الفترات المتأخرة ، وكيف يمكن مقاومتها من أجل الرجوع إلى المناهج العقلية الأصيلة التى كانت سائدة فى ربوع الفكر الإسلامى من قبل

لقد أهتم بعض المستشرقين من أمثال : جو لد تسيهر ، ودى بور ، وتشارلز آد مز ، وف بارتولد ، وجورج سارتون ، وول ديورانت ، ومنتجمرى وات ، وغيرهم بدراسة تاريخ الحضارات الإسلامية والعربية وتطورها عبر العصور ، وجدير بنا نحن أبناء هذه الحضارة الإسلامية أن نهتم بدراسة جوانبها المختلفة .

وقد ظفر الباحث بتراث إسلامى كثير فى مجال علم الكلام والمنطق ، بالإضافة إلى بعض الدراسات اللغوية الأخرى التى كانت تدرس فى المدارس الإسلامية فى هذه الفترات و استطاع أن يتعرف من خلالها على الأصول الكلامية وفنون المنطق عند المتأخرين .

وإذا كانت طريقة التقليد . وترديد آراء السابقين سادت فى مناهج التدريس . إلا أن ما يتضح لنا أن هناك أصالة إسلامية . فى

الفكر الإسلامي ولكن منذ بداية القرن الرابع عشر الهجري . النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ظهرت بشائر التجديد والتطوير للفكر الإسلامي والعربي .

فقد أدرك عدد كبير من المصلحين والمجددين في الفكر الإسلامي والعربي ما كان عليه علماء المسلمين من تقليد دون إبداع يضاهي ما كان عليه العلماء السابقين في عصر الازدهار الفكري والحضاري ، فأرادوا بعثها من جديد على أصول إسلامية . وأصالة عربية .

فظهرت دعاوى الإصلاح والتجديد الفكري والسياسي والاجتماعي عند كل من السيد جمال الدين الأفغاني المتوفي عام ١٨٩٧م وتلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده المتوفي عام ١٩٠٥م وفيلسوف باكستان العظيم الدكتور محمد إقبال ت عام ١٩٣٨م فوضع كل من هؤلاء أصول التجديد الفكري العربي والإسلامي وقاوم كل منهم دعاوى التخلف والتقليد والجهل . فكانت لهذه الدعاوى أثر كبير في ظهور جيل عظيم حمل مشاعل الفكر الجديد إذ ظهر كل من الدكتور طه حسين ت عام ١٩٧٤ وعباس محمود العقاد ت عام ١٩٦٤م ومحمد حسين هيكل عام ١٩٥٦م ومحمد

فريد وجدى ت عام ١٩٥٤ ومازال هذا المد الفكرى المتطور قائما حتى الآن .

وقد تناول الباحث العديد من الموضوعات الهامة والحيوية عدة موضوعات هامة يدور حولها هذا البحث من خلال الفصول الآتية :-

الفصل الأول :- الاتجاهات الفكرية عند المتأخرين :

يناقش الكاتب خلال هذا الفصل اتجاهات العلماء والمفكرين في العصور المتأخرة ، وطرقهم في التعليم وتلقين العلوم للطلاب والدارسين في أروقة المدارس الإسلامية ، وبصفة خاصة ما كان سائدا في مناهج التدريس في الأزهر الشريف ومساجده ، وقد حددت هذه الفترة منذ القرن السادس وحتى الرابع عشر الهجرى ، فأشار الباحث إلى عصور الازدهار الفكرى الأولى . أى في القرون الخمسة الأولى ، ثم بعد ذلك طريقة المتأخرين في التفكير وتلقين العلوم الإسلامية ، وقد اتضح أن هذه الطريقة كانت تقوم على التقليد وترديد آراء السابقين دون إبداع فكرى أو فلسفي . واتضح

كذلك أن بعض العلوم العقلية التى كانت سائدة من قبل قد أغفلت ولم تدرس سوى بعض الفنون القليلة مثل المنطق (وهو المدخل فقط) المسمى (بايساغوجى) . حيث وضعت المتون . وصنفت عليه الشروح والمختصرات . ليسهل حفظها وترديدها دون أعمال فكرى أو ابداع عقلى . وبعد ذلك أبرز الباحث ثورة بعض العلماء و الباحثين المتأخرين على تلك المناهج والطرق التقليدية التى كانت تسود المدارس الإسلامية . مثل الشيخ محمد عبده / ١٩٠٥ والشيخ مصطفى عبد الرازق / ١٩٤٦م .

ومن الجدير بالذكر أن الباحث ابرز كثير من المؤلفات والمختصرات والمتون التى كانت تشغل مادة الدراسة للباحثين والمتعلمين فى المدارس الإسلامية والأزهر الشريف منذ القرن التاسع وحتى بداية الرابع عشر الهجرى . وأهم هذه المتون وما وضع عليها من شروح أو مختصرا فى علم الكلام أو التوحيد ، والمنطق وبعض مباحثه . كالمدخل المسمى بايساغوجى ومبحث المقولات . بالإضافة إلى بعض المتون فى النثر والشعر وعلوم اللغة العربية . كالنحو والبيان والاستعارة . مثل : ألفية ابن مالك ت عام ٦٧٢هـ / وشروح ابن عقيل ت عام ٧٦٩هـ والاسنوى ت عام ٩٠٠هـ

والسمرقنديه . للسمرقندى ت عام ٨٠٩هـ . وعلم الأصول المشترك بين المذاهب . مثل كتاب الجوامع لعبد الوهاب السبكى ت عام ٧٧١هـ . وهكذا .

وهذه العلوم والفنون ، هو ما كان سائدا فى حلقات التدريس فى الأزهر الشريف ومساجده فى القرون المتأخرة وقد تناولها الباحث بالدراسة والتحليل والنقد .

الفصل الثانى : – البحث فى القضايا الكلامية عند المتأخرين :

تناول الباحث فى هذا المجال دراسة طرق ومناهج المتأخرين فى دراسة قضايا علم الكلام . ووضح ما كان يسودها من ترديد لأراء السابقين . ووضع المتون والحواشى والتعليقات دون إضافات إبداعية إلا فى بعض الجوانب الفرعية ، والزيادة فى التقسيمات والتفريعات فى الصفات الإلهية ، إذ فرقوا بين صفات الذات ، وصفات السلوك ، وصفات المعانى ، والصفات المعنوية .

ويتضح لنا من خلال هذه الطريقة فى دراسة الصفات الإلهية عند المتأخرين - أنها لا تبتعد عن طريقة علماء الكلام من الأشاعرة

إذا أن منهج الأشاعرة . ظل سائدا فى مدارس الشرق الإسلامى حتى هذه العصور بالإضافة إلى مذهب الماتريدية .

ثم تناول الباحث كذلك "طريقة المتأخرين فى إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته . والصفات الآلهة . والتنزيه الإلهى . ثم مناقشتهم لمسألة كلام الله تعالى ومشكلة خلق القرآن الكريم . وهجومهم على المعتزلة ومن سار على مناهجهم فى القول بخلق القرآن . كذلك ما أثبتوه بالدليل النقلى والعقلى فى قدم كلام الله تعالى (القرآن الكريم) لأنه صفة من صفات الله تعالى .كذلك ناقش الباحث أراء المتأخرين فى الفعل الإلهى ونفيهم لفكرة العلية الضرورية فى الأشياء ، كذلك وضح الباحث طريقة المتأخرين فى دراسة مسألة الفعل الإنسانى أو مسألة الجبر والاختيار . وقولهم بنظرية الكسب التى كانت سائدة عند علماء الكلام من ألا شاعرة ، يضاف إلى ذلك أن المتأخرين بحثوا مسألة العدل الإلهى ورفضوا أقوال المعتزلة فى نظرية وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى ، وكذلك قول المعتزلة بالحسن والقبح العقليين ، وقالوا : أن الله تعالى خالق للطاعة والمعصية وأنه تعالى موفق للعبد إلى حيث ما

خلق لسه ولا يجب على الله تعالى أمر من الأمور . فما شاء الله كما يشاء وما لم يشأ لا كان في الخلق موجودا .

وقد تابع المتأخر ون عقائد أهل السنة من ألا شاعرة في هذا الاتجاه العقائدى ، وخالفوا المعتزلة والقدرية كما أوضحنا .

أما فى مسألة الإيمان ، فقد جمع المتأخر ون بين أقـوال أئمـة السـلف وأهـل الحديـث وعلمـاء الكـلام مـن أهـل السـنة كالأشاعرة والماتريدية . فقالوا : الإيمان قول وفعل ونية ، يزداد بالتقوى وينقص بالردى . والله تعالى يغفر لمن يشاء إلا أن يشرك به .

الفصل الثالث :- البعث وأمور الحياة الآخرة :

يتناول الباحث فى هذا البحث عقائد المتأخرين فى مسألة البعث وأمور الحياة الأخرى وأوضح إيمانهم العميق بما جاء فى الكتاب والسنة ، فى البعث والحساب يوم القيامة وبعث الأجساد والأرواح . ونقدهم لعقائد الفلاسفة والدهرية الذين أنكروا بعـث الأجساد .

الفصل الرابع :- دراسة علم المنطق عند المتأخرين :

يناقش الباحث من خلال هذا الفصل موقف المؤيدين والمعارين لدراسة علم المنطق عند المتأخرين ، ثم يقوم بتحليل الشروح والتعليقات التى وضعها هؤلاء على القضايا المنطقية . وقد اتضح مدى اهتمام المتأخرين بدراسة فن المنطق وتدريسه للدارسين فى المدارس الإسلامية ولكن اهتمامهم بذلك كان ينحصر فقط فى حدود قليلة وبسيطة . فقد اهتموا فقط بدراسة المدخل المسمى بايساغوجى وهو وضع الشراح المتأخرين من أساتذة المدرسة المشائية الأرسطاليسية . وبينما كان المتأخرون يولون اهتمامهم بدراسة الأشكال المنتجة فى المنطق الأرسطى . فإنهم أغفلوا بعض المباحث الميتافيزيقية غير أنهم من ناحية أخرى بحثوا المقولات العشرة ووضعوا عليها شروحا وتعليقات أشرنا إليها وقمنا بتحليلها ومناقشتها .

ويضاف إلى ذلك أن الباحث اهتم بالكشف عن المتون والشروح والتعليقات التى وضعها المتأخرون فى مجال المطق . وبعض المخطوطات التى عثر عليها بمكتبته الخاصة وأهمها : فى ايساغوجى للأبهرى . ثم شرح الشيح حلبفة سالم على ايساغوجى .

وكذلك سلم الأحضرى . وفن المقولات للشيخ احمد السجاعى وشروحه للشيخ حسن العطار . وغير ذلك من التقارير والتعليقات لعلماء متأخرين . ثم كتاب البصائر النصيرية لسهل بن عمر الصاوى ، وصلته بكتاب الشفاء لابن سينا ورأى الأستاذ الإمام محمد عبده وبعض شروحه وتعليقاته عليه .

الفصل الخامس :- نزعة التجديد فى الفكر الإسلامى فى القرن الرابع عشر الهجرى :

وبعد أن تناول الباحث دراسة الأصول الكلامية ومناهج التدريس وعلم المنطق عند المتأخرين . رأى ضرورة الكشف عن نزعات التجديد والنهضة الفكرية فى بداية القرن الرابع عشر الهجرى ،(التاسع عشر الميلادى) وذلك بظهور عدد كبير من المفكرين والمصلحين المخلصين للفكر العربى والإسلامى والذين راعاهم ما كان عليه حالة التعليم والتدريس فى المدارس الإسلامية فى هذه العصور . فأرادوا بعث روح التجديد من أجل ملاحقة التطور الفكرى والعلمى والنهوض بالأمة الإسلامية والرجوع بفكرها إلى ما كانت عليه فى القرون الأولى .

وقد رأى الباحث أن يشير الى النهضة الفكرية والعلميه والسياسية والحربية منذ بداية عصر محمد علـى . وبعض الرواد الذين كان لهم أثر كبير فى الأخذ بأسباب هذه النهضة الثقافية والعلمية فأشار الباحث إلى رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك ، والإمام الشيخ محمد عبده ، وجمال الدين الأفغاني ، ومحمد اقبال ، ومحمد فريد وجدى ، ومصطفى عبد الرازق وطه حسين .

وقد تركز البحث حول منهج الأستاذ الإمام محمد عبده فى دراسة المسائل الكلامية . وصلته بمناهج المفكرين السابقين كالغزالى ، وابن رشد والإمام السلفى ابن تيمية وقد أتضح أن الإمام محمد عبده ومدرسته الفكرية الإسلامية تجمع فى أصولها العقائدية والفكرية بين الأدلة النقلية والعقلية . كذلك وضح الباحث دعوة هؤلاء المجددين إلى ضرورة استلهام روح القرآن الكريم فى الدعوة إلى التجديد والبحث وملاحقة التطورات الجديدة فى مجال العلوم المختلفة .

وقد ضم هذا الفصل دراسة تحليلية لأراء الإمام محمد عبده فى القضايا الكلامية . من حيث تحديده للغاية من علم الكلام (وهو علم التوحيد) ومنهجه العقلى فى إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته

وصفاته . ثم الفعل الإلهى والأفعال الأنسانية . مستنداً فى ذلك أيضا الى الادلة والبراهين العقلية والمنطقية . ثم تناول الباحث منهج الإمام محمد عبده وغيره من المصلحين فى بعث روح التجديد على أسس وتعاليم دينية وأخلاقية . وآراء الباحثين والمستشرقين فى ذلك وبعد ذلك رأى ضرورة الإشارة إلى موقف الإمام محمد عبده من دراسة علم المنطق ، واعتماده على كتاب البصائر النصيرية . وتحليله للكثير من القضايا والمسائل المنطقية والعلمية التى اخطأ فيها كثير من المناطقة والعلماء السابقين . ومنهجه فى إصلاحها .

وان كان الكتاب لم يتسع كثيرا لتناول هذا الموضوع الأخير حيث أن ذلك بحاجة إلى بحث متخصص . وإنما اكتفى الباحث باستعراض المسائل الهامة وتحليلها والإشارة إليها وأهميتها ، ويأمل الباحث أن يتوفر على ذلك فى بحوث أخرى فى المستقبل ، إن شاء الله تعالى .

ولا يدعى الباحث أنه بذلك وصل إلى درجة الكمال فإنما الكمال لله تعالى وحده ، والحمد لله رب العالمين .

والله تعالى نسأل أن يوفقنا إلى ما فيه الخير . وأرجو أن يكون ذلك خالصا لوجه الله تعالى أنه نعم المولى ونعم النصير .

طنطا في مايو ١٩٩٨ م

دكتور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة

بكلية الآداب
جامعة الزقازيق

الفصل الأول

الاتجاهات الفكرية عند المتأخرين

منذ القرن السادس وحتى الرابع عشر الهجري

أولا : - عصور الازدهار الفكرى الأولى

كان التفكير الإسلامى يمتاز بالعمق والأصالة منذ القرون الثلاثة الأولى وحتى نهاية القرن الخامس الهجرى ، فقد نشطت حركات الترجمة ونقل التراث اليونانى إلى اللغة العربية ، فضلا عن معرفة العرب وعلماء المسلمين بالتراث الثقافى الشرقى ، إذ انفتحت أمام عقول المسلمين آفاق جديدة فى مجال العلوم الطبيعية والفلسفية ، نهلوا منها ، وتعمقوا فيها وأضافوا إليها ، يضاف إلى ذلك أن الحركات الفكرية الإسلامية ، كانت مصحوبة بجدل حاد ،ونقاش عنيف بين الفرق والمذاهب الإسلامية ، تلك التى تكونت تكوينا فكريا ، وعقائديا وأصبح لكل منها منهجا يميزها عن غيرها ، فظهرت فرق الخوارج والشيعة [1]

---

[1] الخوارج : وهم كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه ، يسمى خارجيا سواء كان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم ، وكان أول أمرهم الخروج على الإمام على بن أبى طالب (ت . ٤٠) هـ حين جرى أمر التحكيم ، وهم فروع كثيرة ، أما الشيعة فهم الذين شايعوا الإمام على رضى الله عنه ، على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية ، أما جليا ، وأما خفيا ، وأعتقد وان الإمامة لا تخرج من أولاده ، وللشيعة فروع كثيرة غالية ، ومعتدلة ، وأكبر فرقتين هما :

وكذلك المرجئة [1] وعلماء الكلام [2] والفلاسفة [3] والصوفية على اختلاف مذاهبهم [5] وكان لأئمة أهل السنة والحديث أثر كبير في

الإمامة الاثنا عشرية ، والإسماعيلية - للمزيد - راجع - الشهر ستانى - الملل والنحل - حـ١ - ص ١١٤ - ص١٤٦ . وما بعدها تحقيق عبد العزيز الوكيل - ط الحلبى .

(1) المرجئة : وهم الذين تكلموا فى الإيمان والعمل ، وقيل أنهم أرجأوا حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، وأنه لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة - الشهر ستانى - الملل والنحل - حـ١ - ص١٣٩ .

(2) علماء الكلام : يمثلهم فى الفكر الإسلامى فرقتين كبيرتين هما : المعتزلة وتنسب لمؤسسها واصل بن عطاء ت عام ١٣٠هـ / ولهم أصول خمسة : ولا يختلفون بذلك عن الأصول الإسلامية . ثم المنزلة بين المنزلين . وهم بهذا الأصل يتميزون عن سائر المذاهب الأخرى . أما الفرقة الثانية : ألا شاعرة . وتنسب لمؤسسها الإمام أبو الحسن ألا شعرى ت عام ٣٢٤هـ ويطلق عليهم متكلموا أهل السنة إذ دافعوا عن أصول العقيدة وبالعقل والنقل . وظل تيار ألا شاعرة الكلامى وأصولهم ممتدا حتى العصور المتأخرة إذ أن مذاهبهم سادت العالم العربى والإسلامى حتى الآن .

(3) الفلاسفة : وهم الفلاسفة الإسلاميون الذين تأثروا بالتراث الفلسفى اليونانى ، وبصفة خاصة الفلسفة الأفلاطونية . والارسطاليسية وكان للتراث الافلاطينى (نسبة لافلوطين ت عام ٢٠٥م أثر كبير عندهم وحاول هؤلاء المزج بين الدين والفلسفة أو التوفيق بينهما عن طريق التأويل . ومن أهمهم : الكندى/ ١٨٥ - ٢٥٦/هـ والفارابى /٢٥٧/٣٣٩هـ / وابن سينا /٣٧٠- ٤٢٨/هـ . ومن المغرب العربى من أشهرهم : ابن رشد /٥٢٠-٥٩٠/هـ - نظرنا - دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة . ط - دار النهضة - ١٩٨١م .

الحفاظ على حرمة العقيدة ، ضد تيارات الإلحاد والتحطيم . كذلك فقد أسس الفقهاء مناهجهم فى القياس على أصول من الكتاب السنة ، وكان لهذا المنهج أكبر الأثر فى التعبير عن منهج البحث العلمى الإسلامى الخالص .

وعلى ذلك فأن حركة الثقافة الإسلامية . ازدهرت فى ظل الدولة العباسية / ١٣٣هـ - ٦٥٦هـ/ = ٥٧٠-١٢٥٨م / إذ سيطرت الصبغة العربية على خلفاء بنى أمية /٤٠-١٣٣هـ/ ووجهت اهتمامهم إلى تدوين علوم اللغة والدين ، وبعض العلوم الدنيوية كالكيمياء والنجوم [١] .

وان كنا لا نعنى هنا بالتاريخ للعلوم الإسلامية والعربية والمذاهب الإسلامية ، إلا أننا نود الإشارة إلى عناصر التفكير

[تابع المقطع السابق] [٤] الصوفية – منهم المعتدلة - الغلاة - لمزيد - دكتور - على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – جـ٣ (التصوف) ط دار المعارف - ١٩٦٩ .

[١] ذكر ابن النديم – أن خالد ابن يزيد بن معاوية بن أبى سفيان /٨٥/هـ حكيم بنى آدمية هو أول ناقل للعلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ، إذ أنه أشتغل بصناعة الكيمياء - وترجم كتب الطب والنجوم والكيمياء إلى اللغة العربية - راجع الفهرست - ص ٢٤٢ - ط ليبزج - ١٨٧١م كذلك دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٥ .

الإسلامى وأثره فى التعبير عن أصول الثقافة العربية الإسلامية فى عصور ازدهارها الأولى .

وبغض النظر عن الخلافات المذهبية بين الفرق والطوائف الإسلامية ، فأن العلوم والثقافات العربية والإسلامية ازدهرت فى غضون القرون الخمسة الأولى ، أى ما قبل القرنين السادس والسابع الهجريين ، فقد تأسست علوم إسلامية عربية كثيرة [1] ووضعت أصولها ومناهجها ، واصطبغت بالصبغة العملية والتجريبية [2] وكان لذلك أثر كبير فى تقدم الحضارة العربية الإسلامية ، فضلا عن تأثيرها فى أصول الحضارات الأخرى [3] ، وكذلك نشطت حركات

---

[1] من هذه العلوم : علم أصول الفقه ، علوم اللغة العربية ، والتفسير والحديث وعلم الكلام (علم التوحيد) - والاشتغال بصناعة المنطق .

[2] استطاع علماء العرب إثبات قدرتهم على اختراع المنطق القياسى ، ونقدوا منطق أرسطو الصورى ومهدوا الطريق لظهور المنهج العلمى التجريبى الحديث - راجع دكتور النشار - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - ط دار المعارف ١٩٧٨م .

[3] للمزيد فى ذلك : راجع : ول ديورانت - قصة الحضارة (عصر الإيمان) حـ٣ ص ١٩٧ حتى ص ٢١٣ (ذكر أن ما نعرفه من ثمار الفكر الإسلامى ليس إلا جزء صغيرا مما يفى من تراث المسلمين وهو جزء ضئيل بما أثمرته قر ائتهم ، وإذا كتشف العلماء عن هذا التراث فأكبر ظننا أننا سنضع القرن العاشر من تاريخ الإسلام فى الشرق بين العصور الذهبية فى تاريخ العقل البشرى) . ترجمة محمد بدران - ط - لجنة التأليف

الترجمة للتراث اليونانى ونقله إلى اللغة العربيه . فازداد المفكرون الإسلاميون معرفة بعلوم اليونان بأنواعها المختلفة .

يذكر ابن خلدون "أن أبا جعفر المنصور/ ١٢٦-١٥٨ هـ / ٧٤٦ - ٧٧٥/م بعث إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعليم مترجمة ، فبعث إليه بكتاب اقليدس / ٣٣٠ - ٢٧٠ /ق.م وبعض كتب الطبيعيات ، فقرأها المسلمون ، واضطلعوا على ما فيها ، وازدادوا حرصا على الظفر بما يفى منها ، وجاء المأمون /١٩٨هـ / ٨٣٣م / بعد ذلك ، وكانت له فى العلم رغبة بما كان ينتحله ، فانبعث لهذه العلوم ، وأوفد الرسل على ملوك الروم فى استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربى ، وبعث المترجمين لذلك وحذق المسلون فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول (أر سطو - /٣٢٢) ق.م واختصوا بالرد

[تابع المقطع السابق] والترجمة والنشر - ١٩٧٤ - كذلك راجع مونتجمرى وات فضائل الاسلام على الحضارة الغربية - ترجمة حسين أحمد أمين - ط دار الشروق - ١٩٨٣م .

والقبول لوقوف الشهرة عنده ودونوا فى ذلك الدواوين وأربـو علـى من تقدمهم فى هذه العلوم [1] .

وعلى ذلك فـأن حركـات الثقافـة الإسلامية العربيـة ازدهـرت واتصلت بغيرها منذ عهد مبكر ، وشيد علماء ومفكـروا الإسلام علوما وثقافات عربيـة متميزة ، وان امتزجت ببعض الآراء والمصطلحـات الفلسفية اليونانية ، فنحن لا ننكر أن التفكير الفلسفى فى الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسـلمين أخـذوا عـن أرسطو معظم آرائه ، وأنـهم أعجبـوا بـأفلوطين /٢٠٥/٢٧٠م/ كثيرا وتـابعوه فى نواح عدة [2] . غير أننا نخطئ كل الخطـأ إذا ذهبنا إلى أن تـأثر المسلمين بالتراث اليونانى كان مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسـفة الإسـلامية ليســت إلا نسـخة منقولـة عـن أرسـطو كمـا زعـم بعـض

---

(١) ابن خلدون – المقدمة – ص ٤٨٠ – ص ٤٨١ – ط دار القلم ببيروت ١٩٨٤م

(٢) دكتور إبراهيم بيومى مدكور – فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيـــق) ص ١٨ – ط دار احياء الكتب العربية – ١٩٧٤م .جدير بالذكر أن نظريــات أفلوطيــن فـــى الفيــض والصدور – والعقول العشرة – وجدت لها مجالا خصبا عند الفلاسفة – كالفارابى وابـــن سينا ، واخوان الصفاء وغلاة الصوفية وفلاسفتهم وكذلك الفلسفة الاشرافية الصوفية والتى يمثلها – الشهر وردى (شهاب الدين) المقتول عام ٥٨٧هـ / .

المستشرقين ، لأن الثقافة الإسلامية نفذت اليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت [1] وفي هذا التفاعل ما يولد أفكار جديدة . وإذا كان ذلك كذلك ، فأنه يجب علينا أن نضع في اعتبارنا أن الفلاسفة الإسلاميين عاشوا في بيئة ، وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين ولقد كان لهذه الظروف والبيئة أثر كبير في توجيه أفكارهم وبلورة نظرياتهم أذن فالعالم الإسلامي في عصر ازدهار الثقافة والعلوم العربية الإسلامية استطاع أن يكون فلسفة وثقافة علمية تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية ، أو السياسية [2].

وإذا كانت القرون الخمسة الأولى تمثل عصر الازدهار الفكري والفلسفي عند المسلمين فأن الحركة الفكرية والفلسفية الحقيقية ينبغي أن نلتمس في مذاهب المتكلمين ، فقد تناول هؤلاء ، من المعتزلة والاشاعرة ، أدق القضايا الإسلامية ، بالدراسة والبحث : مثل قضية الذات والصفات الإلهية ، وصلة الله تعالى

---

(1) ثقافات هندية وفارسية - راجع دكتور - النشار - نشأة الفكر الفلسفي جـ ١ - ص ١٨٦ - إلى ص ٢٢٤ - ط دار المعارف - ١٩٨١م .

(2) للمزيد - راجع - دكتور - إبراهيم مدكور - المصدر السابق - ص ١٨ ، ص١٩ .

بالعالم والتدليل على حدوثه بالبراهين العقلية وكذلك ناقشوا قضايا كثيرة كالوجود و العدم ونفى شيئية المعدوم وقضايا إيمانية أخرى.

وقد كان لفلاسفة الإسلام جوانب أصلية ، وإضافات ذات قيمة بالغة وبصفة خاصة فى : مجال المنطق وقضاياه ، ومقولاته وفروعه وكان لأبن سينا أثر كبير ، فى شرح وتحليل ذلك ، وقد شهد بذلك كبار الباحثين من المستشرقين والعرب فقد ذهب "دوجا" أحد معاصرى "رينان" : إلى أنه لا يمكن لعقلية كعقلية ابن سينا إلا أن تنتج جديدا وطريفا ، ولا لمذهب كمذهب المعتزلة ، والاشاعرة إلا أن يكون ثمارا بديعة من ثمار العقل العربى[1] .

ثانيا :-طريقة المتأخرين فى التفكير وتلقين العلوم الإسلامية

وإذا كانت العقلية الإسلامية والعربية استطاعت التفاعل مع الآثار الفلسفية والثقافية الشرقية واليونانية ، فتكون التراث الحضارى الإسلامى أو الثقافى والعلمى عند المسلمين فى العصور المتأخرة .

---

[1] المصدر السابق ص ١٣ .

فمنذ القرن السادس الهجرى انطوت صفحة الإبداع الفكرى والعلمى الإسلامى ، ولا نعثر إلا على كم هائل من الشروح والتعليقات على التراث المنطقى والأصولى الدينى عند السابقين ، وكأن العقل الإسلامى والعربى أصابه الخمول واليأس ، ولم تسفر طريقة التدريس للعلوم الإسلامية فى أروقة المدارس التى كانت منتشرة فى البلاد العربية والإسلامية عن إضافات جديدة ، الأمر الذى يجعلنا نطلق عل هذه الفترة المتأخرة من تاريخ الإسلام عصر التخلف الفكرى والعلمى ، وربما كانت الطريقة التقليدية فى تلقين العلوم والمعارف من أهم العوامل التى ساعدت على التأخر والاضمحلال الفكرى فى العالم الإسلامى فى العصور المتأخرة ، وبصفة خاصة فى غضون القرن التاسع والعاشر وحتى القرن الثالث عشر الهجرى .

ولعل طريقة التعليم فى أروقة الأزهر الشريف والتى كانت تعتمد على مجرد الشرح والتلقين فى هذه الفترات المتأخرة لأكثر دلالة ووضوحا على ذلك ، باعتباره أكبر جامعة إسلامية وعربية تدرس من خلالها كثير من العلوم والآداب وشتى نواحى المعرفة

والثقافة منذ نشأته عام ٣٦١م / ٩٧٢م . وحتى والعصور المتأخرة والحديثة .

وقد اختلف التعليم وطرائقه في الأزهر اختلافا جوهريا عن الطرائق التى يستخدمها الغربيون فى العصور الحديثة . وهى تذكرنا تذكيرا قويا بطرائق الغربيين فى العصور القديمة ، والجمود الدينى الذى بدا يتلاشى منذ قرون ، كان مازال قوى الأثر فى تلك الجامعة الإسلامية ، وقد كانت غاية الأزهريين (بصفة خاصة في هذه الفترة محل البحث) من العلم ، ليست البحث والتحقيق والموازنة والتمحيص ، وإنما غايتهم على الأكثر نقل ما ورثوه عن السلف فى أمانة وإخلاص وهم يفترضون أن كل جيل يقل عن سابقه ... [1] .

يضاف إلى ذلك أن العلماء والدارسين فى الأزهر نظروا إلى العلوم التى تقوم عليها العملية التعليمية ، نظرة تدرج من حيث الأهمية ، ففى رأس هذه العلوم التى تدرس بالأزهر : علوم

---

[1] للمزيد راجع – دائرة المعارف الإسلامية – جـ٢ ص ٥٧ وما بعدها ، إعداد – زكى خورشيد واخرون ط القاهرة ١٩٦٣م

التوحيد (أصول الدين أو علم الكلام) . والفقه والحديث ، والتصوف ، ثم يأتى فى المرتبة الثانية ، العلوم العقلية - كعلم المنطق ، واللغة العربية والهيئة لأغراض التقويم والصلاة ، ثم يأتى بعد ذلك علوم الآداب والتاريخ ، والجغرافيا والعلوم الطبيعة والرياضة ، وان كانت قد أهملت منذ نهاية القرون الوسطى ، وإذا درست ، فإنما تدرس بشكل ثانوى وفى مصادر تافهة [1] .

ولا شك أن هذه الطريقة المنهجية فى التعليم ، وتلقين العلوم العربية التى سادت فى أروقة المدارس الإسلامية ، والأزهرية وحلقات الدروس التى كانت تعقد فى المساجد ، دفعت بدعاة الإصلاح والتجديد منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين / الثالث أو الرابع عشر الهجرى إلى مقاومة التقليد والجمود الفكرى والركود العقلى ، الذى ساد قرونا طويلة فى تاريخ العالم العربى والإسلامى .

وقد كان على رأس هؤلاء الدعاة إلى نبذ التقليد ، والدعوة إلى التجديد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده / ١٨٤٩ - ١٩٠٥ /م

[1] المصدر السابق - ص ٥٧ - وما بعدها .

ومن الجدير بالذكر أيضا أن الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق / ١٨٨٥ - ١٩٤٦ / م . التفت إلى تلك الطرق العلمية التى كانت سائدة فى البحث والتعليم فى القرون السابقة ، فأنتقدها بشدة ورأى "أنه لو سارت الدراسات المنطقية منذ عهد الإمام ابن تيمية / ت عام ٧٢٨هـ على منهجه فى النقد بدل الشرح والتفريع والتعمق ، لبلغنا بهذه الدراسة من التجديد والرقى مبلغا عظيما" [١] .

ومما يستلفت النظر فى مناهج المتأخرين ، أن موضوع الدرس الذى كان يشغل بعض المتعلمين والملقنين ، إنما كان ينصب على تفسير متن من المتون ، سواء ، كان منظوما ، أو منشورا فى أى علم من العلوم . كعلم التوحيد (علم الكلام ، أو المنطق أو النحو ، أو الفقه أو غير ذلك ، وربما كان السبب فى ذلك هو أن الطلاب أو الدارسين قد لا تصل أيديهم لهذه المتون إلا نادرا ويستعيضون عنها بالشروح التى تكثر عليها الحواشى والتعليقات ، ويحاول هؤلاء فهم المتن ، وأخذ مذكرات عنه بعد الدرس ، وهم

---

(١) نظرنا ابن تيمية – نقص المنطق (المقدمة) – ص ١٧ – تحقيق محمد حامد الفقى – ط – المطبعة السنية المحمدية – ١٩٥١م .

مشغوفون باستعمال كتب قصيرة أو منظومة ليستعينوا على فهم الدروس وحفظها [1] .

ويبدو لنا أن الطرق المنهجية فى التدريس والتلقين للعلوم والتى سادت فى المدارس الإسلامية والعربية فى الفترة المتأخرة وفى الأزهر الشريف ، تذكرنا بما كان متبعا من طرق فى أروقة المدارس الفلسفية اليونانية فى عصورها المتأخرة أيضا ، أى فى العصر المدرسى ، والذى أعتمد المفكرون على مجرد الشرح والتعليق على التراث الفلسفى الإغريقى القديم ، دون إضافة أو إبداع فى مجال الفلسفة أو التفكير الفلسفى الأمر الذى دفع بالباحثين فى تاريخ التفكير الفلسفى اليونانى إلى أن يطلقوا على هذه الفترة المتأخرة - خريف الفكر اليونانى ، أو عصر اضمحلال الفلسفة اليونانية بعد أرسطو [2] .

---

(١) للمزيد - راجع - دائرة المعارف الإسلامية - حـ٢ - ص ٥٨ ، ص٥٩ .

(٢) راجع - دكتور عبد الرحمن بدوى - خريف الفكر اليونانى - ط - دار القلم بيروت ١٩٧٩م .

وإن كنا لا نقصد بهذه المقارنة على الرغم من الاقتضاب الشديد ، سوى أن نؤكد ، أنه بعد عصور الازدهار والتطور تأتى عصور تالية قد تتدهور فيها روح الحضارة والازدهار الفكرى ، وإن كان ذلك ليس قاعدة نسلم بها إلا أن هذا ما حدث بالنسبة لكل من الحضارتين اليونانية ، والعربية الإسلامية.

ففى العصور التى تسود فيها روح التخلف والضعف الفكرى والعلمى يلجأ الناس إلى الكتب القديمة ، علما بأن معظم هذه الكتب وما تحتويه من علوم ومعارف قد تصاب العقم على مر الأيام ، وهذا ما نلاحظه بالفعل عند أصحاب الحضارات القديمة أو الأخرى والتى قد تقع فريسة للجمود الدينى [1]

ولا شك أن النظرة الفاحصة للتراث الفكرى فى العصور المتأخرة ، يوضح لنا أن الاتجاهات الفكرية ، والتعليمية فى المدارس الإسلامية حتى نهاية النصف الثانى من القرن التاسع عشر - كانت مجردة من عناصر الابتكار والنقد وكانت مجرد حواشى وشروح وتعليقات تثقل الكاهل بجدل أجوف ، فضلا عن الإسهاب

---

(1) راجع دار المعارف الإسلامية – ص٦٥ ، ص٦٦ .

المجرد من التركيز على المضمون الحقيقى ، يضاف إلى ذلك أن الاهتمام كان منصبا على "الاستذكار والحفظ والإملاء للشروح أو المناقشات وإثباتها على حواشى الكتب ، والمتون . ويمكن أن نضع فى اعتبارنا أيضا ما كان يسود بين بعض علماء الأزهر والمدارس الأخرى من نظرة الجمود الدينى والفكرى والتصدى لكل ما هو جديد بكل الوسائل على اعتبار أنها أساليب الكفار أو الشيطان [1] .

وإذا كانت الطرق المنهجية والاتجاهات الفكرية التى سادت عند المتأخرين فى المدارس الإسلامية (منذ نهاية القرن التاسع وبداية العاشر وحتى القرن الثالث عشر الهجرى) خلت من عناصر الابتكار والتجديد ، واعتمدت على الشروح والتعليقات للمتون والحواشى فى مؤلفات السابقين ، فان هذه الطريقة ظهرت منذ القرن السادس والسابع حتى نهاية التاسع الهجرى . ففى هذه القرون ظهرت اتجاهات تميل إلى الشرح والتعليق على الأصول

---

[1] للمزيد – راجع دكتور – رأفت غنيمى الشيخ – المدرسة الحديثة والمجتمع المصرى – مقال منشور بمجلة كلية الآداب – جامعة الزقازيق عام ١٩٨٧ م .

الكلامية ، والمنطقية ، والتى أنتجتها قرائح مفكرى الإسلام فى القرون الخمسة الأولى.

كذلك اصطبغت طريقتهم بالصبغة الفلسفية والمزج بينها وبين الأصول الكلامية.

وإذا أردنا أن نتتبع هذه الطريقة عند المتأخرين وفى أدوار علم الكلام المتأخر .... منذ القرن السادس الهجرى ... باختصار وتركيز ... فأننا نجد أن علم الكلام امتزج فى هذه الفترة امتزاجا تاما بالمنطق والفلسفة ، وربما قد بشر بهذه الطريقة الإمام أبو حامد الغزالى ت عام ٥٠٥هـ / ١١١١م . وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون / ٧٣٢هـ / ١٣٣٢م / ٨٠٨هـ - ١٤٠٦م / . فقال "وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالى [1] . وتبعه الإمام ابن الخطيب (يقصد فخر الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦هـ) وجماعة[2]

---

(١) يلتمس هذا الأسلوب عند الغزالى ، فى رده على الفلاسفة وغيرهم ومعالجة بعض القضايا الكلامية .

(٢)لقد مزج الإمام فخر الدين الرازى بين مسائل علم الكلام والفلسفة . وخلط بينهما - مثال ذلك عندما تناول (طريقة الجمع بين الإمكان والحدوث .. وهى طريقة المتأخرين أيضا - فجمع بذلك بين أراء الفلاسفة والمتكلمين). [تابع المقطع التالى]

قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم ، ثم توغل المتأخرون من بعدهم فى مخالطة كتب الفلسفة ، والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه فيهما واحدا من أشتباه المسائل فيهما" [1] .

وجاء من بعدهما فريق أخر خلطوا بين الكلام والفلسفة خلطا ذريعا بحيث يتعذر التميز فى كتابتهم بين ما هو كلامى وبين ما هو فلسفى [2] وأشار ابن خلدون أيضا فقال "ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفين من الآخر ، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم ، كما فعل البيضاوى / ت عام ٦٨٠هـ / ١٢٨٢م / " فى الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم فى جميع تأليفهم [1]

نظرنا دكتور فتح الله خليف - فخر الدين الرازى - ص ١١٢ ط - دار المعارف ١٩٦٩م وللمزيد فى ذلك - راجع - الرازى - المباحث المشرقية - حـ٢ - ص ٤٥٠ ، ص ٤٥١ - ط حيدر أياد - ١٣٤٣هـ / ١٩٢٤م .

[1] ابن خلدون المقدمة - ص٤٦٦ .

[2] دكتور محمد ابو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - ص ٣٢٦ - ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠م .

[3] ابن خلدون - المقدمة - ص ٤٦٦ . كذلك راجع ص ٤٩٥ .

وجدير بالذكر أن الباحثين في العصر الحديث يشيرون إلى صاحب التفسير المعروف في كتابه "طوالع الأنوار من مطالع الأفكار" وهو دراسة كلامية تحاكي صنع الإمام فخر الدين الرازي .

وقد ظهر في القرن الثامن والتاسع والعاشر - رجال ينتمون إلى مدارس علم الكلام الاشعرية ، ممثلين لهذا الاتجاه في الفكر الإسلامي في عصوره المتأخرة ، ومن هؤلاء : عضد الدين الايجي / ت عام ٧٥٥هـ / ١٣٥٥م/ في كتابه "المواقف". ثم تابعه في هذه الطريقة تلميذه سعد الدين التفتازاني المتوفى عام ٧٩١هـ / ١٣٨٩م ، في كتابه "المقاصد" .

ولا شك أن الدراسات العقلية والكلامية في العالم الإسلامي حتى القرن الثالث عشر الهجري - التاسع عشر الميلادي مدينة لهؤلاء بالكثير من طرقهم ، وظهر لديهم أيضا الخلط التام بين الآراء الفلسفية والآراء الكلامية شرحا وتعليقا [1] .

---

(١) دكتور إبراهيم بيومي مدكور - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ص ٥٤ جـ٢

ففى القرن التاسع الهجرى نجد السنوسى (عمر بن يوسف) المتوفى عام ٨٩٢م هـ/ ١٤٩٠م/ يمثل التيار الكلامى الاشعرى ، ويصنف كتابه "السنوسية" أو عقيدة التوحيد . وهو من متون الدراسات الكلامية التقليدية فى الفترة الأخيرة ، فيأخذ بآراء المدرسة الكلامية الاشعرية ، ويرفض الآراء الأخرى ، وقد نال هذا المتن أهمية كبيرة لدى الدارسين من علماء الأزهر فيما بعد وتناولوه بالشرح والتعليق ، وسوف نتناول ذلك فيما بعد.

ومن الجدير بالذكر أن بعض الباحثين المستشرقين اهتموا بهذا الجانب من الدراسات ، وبخاصة طريقة الخلط بين الآراء الفلسفية والكلامية عند هؤلاء المتأخرين [1] إذ يذهب جولد تسهير إلى أنه "مما كشف عنه حديثا البحث فى المذهب الكلامى الذى تضمنه كتاب السنوسى المعروف باسم "السنوسية" فأن هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية ، وقد نال مركز السيادة

[1] من الجدير بالذكر أن دى بور يشير إلى ذلك فيذكر أن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات (الحوادث) وراجع – تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص ١٣١ .

في المدارس السنية في الإسلام [1].

وقد نبه إلى ذلك أيضا "ماكس هورتين" في بحثه عن "السنوسي والفلسفة اليونانية" [2] وأشار بروكلمان إلى السنوسي . وعقيدته في التوحيد والتي عرفت في الأوساط الفكرية الإسلامية ومدارسها باسم "السنوسية" [3] .

ومنذ القرن العاشر والحادي عشر الهجري ، رأى علماء الأزهر والمدارس الكلامية ضرورة تقديم عقيدة التوحيد في متون صغيرة منثورة أو منظومة ، لكي يسهل على الدارسين حفظها وترديدها .

---

(1) جولد تسهير – موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل – (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) . ص ١٦٦ – ص ١٦٧ . ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي – ط – دار القلم – ببيروت – ١٩٨٠م .

(2) ماكس هورتين (السنوسي والفلسفة اليونانية) نشر هذا البحث بمجلة الإسلام عام ١٩١٥ . راجع المصدر السابق أيضا – ص ١٦٦ . بالهامش .

(3) بروكلمان – تاريخ الأدب العربي – جـ٢ – ترجمة دكتور عبد الحليم النجار – ط دار المعارف – ١٩٧٧م .

وقد وضع ذلك كبار الشيوخ والعلماء القائمين بالتدريس مثل : إبراهيم اللقانى المتوفى في عام : ١٠٤٠هـ / ١٦٣١م / . فى "جوهرة التوحيد" . ثم أتى بعدهما إبراهيم الباجورى "البيجورى" - ١١٩٨هـ / ١٧٨٤م / والمتوفى فى عام ١٢٧٨هـ / ١٨٦٠م / . ووضع على هذا النمط مؤلفه "الرسالة التوحيدية الباجورية" وله أيضا "حاشية على جوهرة التوحيد" وحواشى أخرى فى فنون المنطق واللغة العربية منها "حاشية على شرح السلم" ط القاهرة ١٦٨٦هـ ، وشرح بانت سعاد وغير ذلك [1] .

وهناك مصنفات وحواشي وتعليقات أخرى لعلماء ودارسين لعلوم الفقه والمنطق والكلام وفنون اللغة ، كالاستعارات والكنايات وغير ذلك ، تشير إلى منهج التدريس أو التلقين عند هؤلاء **المتأخرين** [2] .

---

(١) راجعنا دائرة المعارف الإسلامية - حـ٢ - ص ٦٧ وما بعدها - كذلك كتاب مجموعة الفنون - المطبعة الحجرية - ط القاهرة - ١٣٠٦هـ .

(٢)نذكر على سبيل المثال : فى مجال اللغة وفنونها :

ألفية ابن مالك ت عام ٦٧٢هـ / وشرح ابن عقيل ت عام / ٧٦٨ / والاسنوى ت عام ٩٠٠م / وفى فنون البيان والاستعارة . السمرقندية - للسمرفندية ت عام ٨٠٩هـ / .

وحسبنا أن نشير إليه فقط ، إذ أن موضوع هذا البحث ينصب: على فرعين هامين من العلوم التى كانت تدرس فى المدارس الإسلامية منذ القرن التاسع وحتى الثالث عشر الهجرى : وهما علم الكلام (التوحيد) . وعلم المنطق ، وكذلك الشروح والتعليقات التى وضعت على حواشى متون الكتب ومؤلفات السابقين أو المعاصرين لهذه العصور .

ومن الجدير بالذكر أيضا أن دراسة الفلسفة قد أغفلت أو أهملت منذ عدة قرون إلا أن المنطق ظل يدرس إلى الآن [1] وما كتب على مباحثه وأقسامه من شروح وحواشى كثيرة .

[تابع من المقطع السابق] وفى مجال المنطق : سلم الاخضرى ت عام / ٩٤١هـ / مع شروح كثيرة وتعليقات ومتن الابهرى ت عام ٦٦٣هـ / المسمى "ايساغوجى" وعليه شروح وتعليقات للشيخ ذكريا الأنصارى ت عام ٩٢٦هـ - والشمسية لعلى بن عمر القزوينى / ت عام ٩٧٥ هـ .

وفى علم الكلام (التوحيد) : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، إبراهيم الباجورى ت عام ١٢٧٧هـ / وعليها شروح وتعليقات وفى علم الأصول المشترك بين المذاهب نذكر كتاب جمع الجوامع - لعبد الوهاب السبكى ت عام ٧٧١هـ وعليه شروح وتعليقات أيضا .

(١)دائرة المعارف الإسلامية - جـ ٢ - ص ٦٧ .

ولا شك أننا عندما نتناول بالتحليل والنقد دراسة المتون والحواشي والتعليقات التي وضعها العلماء والدارسين من المتأخرين ، تتضح لنا حقائق هامة منها :

١- أن علم الكلام الاشعرى ظل سائدا فى العالم الإسلامى ،قرونا طويلة من الزمان وحتى العصور المتأخرة ، وأصبح هو المذهب السنى السائد فى العالم الإسلامى ، وتدرس عقائده وقضاياه فى أروقة المدارس الإسلامية والعربية [1] ، كذلك امتزجت الآراء الفلسفية بالآراء الكلامية ، وحدث خلط بينهما .

٢- أن علوم المنطق وفنونه وأقسامه المختلفة كانت من أهم العلوم التى وجدت لها مكانا فى التلخيص والشرح ، وصنف فى المنطق كثير من المتون نثرا ، ونظما ، ليسهل على الدارسين حفظها وترديدها ، دون أعمال النظر فيه ، وتعليل ذلك أن الناس فى ساعات

---

[1] يختلف معنا فى هذا الرأى الدكتور محمد على أبو ريان ، راجع كتابه - تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام - ص ٣٣٥ .

ضعفهم يرغبون فى عقيدة يدرعون لها دون أن يبحثوا عن أصولها وفروعها ومن هنا نرى أن مؤلفى هذه القرون المتأخرة قد اكتفوا بأن يقدموا للقراء والدارسين العقائد الإسلامية الاشعرية فى رسائل صغيرة منثورة أو منظومة ليسهل حفظها واستذكارها [1] .

لقد لاحظ الباحثون مدى الضعف والتخلف الفكرى والعلمى الذى ساد فى العالم العربى الإسلامى فى هذه القرون . . .

فقد بدأت مصائب العالم العربى الإسلامى فى نهاية القرن التاسع وبداية العاشر الهجريين . إذ التفوق المدنى الذى ظل فى الشرق الأدنى زهاء آلف عام قد بلغ نهايته فى هذا العصر ، وانتقل التفوق المدنى إلى الأوربيين الغربيين . وقد اضطر المسلمون رويدا

---

(1) دكتور - إبراهيم بيومى مدكور - بالاشتراك مع الأستاذ يوسف كرم - دروس فى الفلسفة - ص ٦٥ - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٣م .

رويدا إلى التخلي عن الأستاذية للأوروبيين . حتى في تعلم اللغات الشرقية وآدابها وتاريخ الشرق [1] .

وهذا ما يمكن أن نلمسه بالفعل في هذه الفترة في العالم الإسلامي ، وإن كانت قد بدأت النهضة الفكرية وحركات الإصلاح والتجديد منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (نهاية الثالث عشر وبداية الرابع عشر الهجري) وذلك في المدارس المصرية الحديثة ، بزعامة كبار المصلحين والمجددين المحدثين ، وعلى رأسهم الإمام الشيخ محمد عبده / ١٩٠٥م / .

وقد لحق بالأزهر الشريف ، إصلاحات عديدة في مناهج التدريس والعلوم الحديثة ، حيث توفد البعثات الدراسية إلى أوروبا، لنقل الثقافات الغربية والإلمام بجوانبها المختلفة . وهذا ما لم تشهده مناهج الدراسة في القرون الطويلة الماضية .

---

[1] ف - بارتولد - تاريخ الحضارة الإسلامية - ص ١٤٦ ، ص ١٤٩ - ترجمة حمزة طاهر - ط - دار المعارف - ١٩٨٣م .

الفصل الثاني

البحث في القضايا الكلامية
عند العلماء المتأخرين

أولا :- مناهج البحث فى القضايا الكلامية

لم نجد عند هؤلاء المتأخرين استعداد عقليا لمناقشة القضايا الأصولية الكلامية التى اشتد حولها الجدل والنقاش بين المذاهب الإسلامية فى القرون الخمسة الأولى ، بل نجد أنهم أتبعوا طريقة أئمة أهل السنة من الأشاعرة وكذلك الماتريدية . إذ أن هؤلاء السابقين تتردد مذاهبهم فى المتون والمصنفات والشروح والحواشى ، دون إضافة أو إبداع ، سوى مزيد من التعليقات والتفريعات البسيطة ، بالإضافة إلى الإمعان فى استخراج الأدلة اللغوية ، والمحسنات البيانية والأعراب النحوى . وإذا كان اهتمام هؤلاء انحصر خلال تصنيف الرسائل الصغيرة ووضع المتون التى

يسهل على الدارسين حفظها وترديدها دون أعمال للنظر العقلي .
فأنهم بالإضافة إلى ذلك لم يجدوا عناء كبيرا في حصر الآراء الكلامية التي تتناول القضايا الإلهية . ومسألة الإيمان . والعبادات . وبعث الرسل . والجبر والاختيار وأمور الآخرة ، والرد على المخالفين كالمعتزلة والخوارج وغيرهم . سوى وضعها في قوالب نثرية ، ومتون منظومة ، لا تخلوا أساليبها من التكلف اللفظي أحيانا .

ويمكن أن نلاحظ أيضا أن هؤلاء توسعوا في عدد الصفات الآلهة فصعدوا بها إلى عشرين صفة ، وفرقوا بين أنواع الصفات وتوسعوا في تفريعها ، ففرقوا بين الصفات (الذات) كالوجود وصفات (السلوب) - كالقدم - والبقاء - والوحدانية - وصفات المعاني - كالقدرة والعلم والحياة ... الخ . والصفات (المعنوية) . مثل كونه تعالى : قادرا ، وكونه تعالى عالما . وكونه تعالى حيا . وعالما [1] - وهكذا .

---

(١) راجع دكتور إبراهيم بيومي مدكور - في الفلسفة الإسلامية جـ ٢ - ص ٥٤ ، ص ٥٥ .

وليس من شك في أننا نجد أن هذا المنهج القائم على التفريع في الصفات وعددها لم يضف جديد=ا إلى ما سبق سوى استبدال ألفاظ وتعبيرات شكلية ، كاستبدال اللفظ الصفات المعنوية، بدلا من "الأسماء الإلهية" عند الاشاعرة .... وسوف نبيّن ذلك فيما بعد .

وإذا تأملنا في تراث المتأخرين من الشراح نجد ترديدا لبعض المصطلحات والتعبيرات الفلسفية ، نعثر على ذلك في بطون الرسائل والمتون المنظومة أو المنثورة وكذلك في الشروح والتعليقات الكثيرة على الحواشي . مثل لفظ الجوهر الفرد ، الهيولي، والواجب ، والممكن ، وما يستحيل في حق الله تعالى ، وما يجوز ، في حقه تعالى أيضا [1] .

كذلك فأن نمط التحليل والتركيب الفكري السائد في المتون والرسائل وبعض الشروح ، لا يخلو من التأثير الفلسفي ، من غير قصدهم ولا يعني هذا أن هؤلاء اهتموا بالفلسفة وتدريسها ، بل

---

(1) إبراهيم اللقاني – متن الجوهرة (توحيد) - (ضمن مجموعة المتون المحتوي على خمسة وأربعين متنا من خواص الفنون) – ص ١٤ .

على العكس من ذلك أهملوا هذه الدراسة ، ولم يكن لديهم اهتمام بالعلوم العقلية سوى "المدخل إلى دراسة المنطق" وهى المقدمات العامة وبعض القضايا والأحكام ... وما وضع من شروح وتفصيلات على حواشى متون المنطق ورسائله الصغيرة ، مثل (متن السلم فى المنطق) ، للشيخ عبد الرحمن الأخضرى المتوفى عام ٩٤١هـ ومتن ايساغوجى ، للشيخ أثير الدين الابهرى المتوفى عام ٦٦٣هـ ، والشمسية - لعلى بن عمر القزوينى المتوفى عام ٦٧٥هـ . وموجز عمر بن يوسف السنوسى المتوفى عام ٨٩٢هـ . يضاف إلى ذلك متن المقولات للشيخ أحمد السجاعى ، وما عليه من شروح للشيخ حسن العطار المتوفى عام ١٢٥٠هـ[1] ومن الجدير بالذكر أن الصبغة اللغوية والإمعان فى التعمق اللغوى واشتقاقات الألفاظ

(١)نظرنا فى ذلك : دائرة المعارف الاسلامية – جـ٢ – ص ٦٧ .
كذلك : مجموعة المتون – (ص١٧١ ، ص١٧٩ ، ١٩٢) .
كذلك : الشيخ الحفى – حاشية على شرح أيساغوجى لشيخ الاسلام زكريا الانصارى – ط المطبعة العايرية الشرقية مصر – عام ١٣٠٢هـ .
كذلك : الشيخ حسن العطار – الحاشية على متن المقولات ، السمى بالجواهر المنتظمات فى عقود المقولات للشيخ احمد السجاعى – ط المطبعة العامرية الشرقية بمصر – ١٣٠٣ هـ . أنظر – ملاحق البحث – رقم (٢) .

والاهتمام بالعناصر اللغوية الأخرى من بيان وبديع ومحسنات وغير ذلك أثر تأثيرا كبيرا على مستوى المنهج العقلي في تراث هؤلاء المتأخرين ، إذ أن معظم الأفكار والتحليلات كادت تنطوى وتختفى تحت ظلال القوالب اللغوية وأشكالها ، حتى أن الباحث يجد عناء شديدا في الحصول على فكرة أو استنتاج نتيجة من ثنايا الاشتقاقات والمحسنات البيانية ، وهذا أيضا من عوامل انصراف العقلية الدارسة في عصور المتأخرين عن الإبداع والإضافة لعدم توافر أسباب الإمعان والتعمق والتأمل ، كذلك الاهتمام بالقوافي المنظومة ، والسجع المنثور الذى يكون متكلفا دائما أو في معظم الأحيان .

وقد كان للطريقة المتبعة في وسائل التعليم الأثر السئ في المنهج عند هؤلاء فقد كان الدارس يكتفى بما يلقن له ويتلى عليه من شروح وتعليقات بسيطة ، وما يحفظه من متون ورسائل صغيرة .

وهذا الإطار التعليمي أدى إلى إغلاق العقلية المبدعة أو المبتكرة ، وهو حال الأمم في أزمان ضعفها واضمحلالها .

فحقيقة العلوم الدينية التى كان يعنى بها فى المدارس المتأخرة وتولى العلماء تدريسها وشرحها للدارسين وبصفة خاصة بالأزهر الشريف : علم التوحيد وطرائقه ، وكتب العقائد ، اعتمدوا كثيرا على كتاب العقيدة الكبرى والصغرى للسنوسى - السالف الذكر كذلك كان يدرس كتاب "الجوهرة" للشيخ إبراهيم الباجورى ت عام ١٢٧٧هـ . ومتن الخريدة للشيخ أحمد الدرديرى ت عام ١٢٠١هـ . وعلى هذه الكتب شروح وتعليقات للعلماء المتقدمين والمحدثين أمثال / الشيخ محمد الأمير عام ١٢٣١هـ و الهدهدى ، والشرقاوى والباجورى - إلى جانب ذلك المدائح فى الموالد النبوية [1] .

ثانيا :- القضايا الإلهية عند المتأخرين :

١- إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته :-

إذا كانت هذه المسألة الإيمانية نالت اهتمام المفكرين المسلمين منذ نشأة علم الكلام وعند الفلاسفة الإسلاميين أيضا ، واستدلوا على وجود الله تعالى ووحدانيته عن طريق البرهان

(١) دائرة المعارف الإسلامية - جـ٢ - ص ٦٧ "أنظر ملاحق البحث رقم (١) " .

العقلى ووضعوا فى ذلك البراهين والأدلة العقلية والمنطقية ، فان هؤلاء المتأخرين أتبعوا هذا المنهج إلا أنهم لم يضيفوا جديدا غير بعض التفريعات التى ذكرناها سابقا فى الصفات الإلهية ، أما البراهين فهى بلا شك مستمدة من تراث أوائل المتكلمين الاشاعرة والفلاسفة الإسلاميين . فى نظرية الواجب والممكن والجائز ، والمستحيل .... وهكذا .

ويتضح لنا ذلك إذا ما تناولنا آرائهم وأصولهم الكلامية بالتحليل والنقد والمقارنة ... وقد جمعنا لذلك الكثير من المتون . والرسائل الصغيرة . منظومة أو منثورة ، بالإضافة إلى ما دون عليها من شروح وتعليقات على الحواشى ، لكى تكون مادة البحث ومصادره الأساسية .

تبدأ هذه المتون والرسائل التى صنفها المتأخر ون فى علم التوحيد وهو "علم الكلام" [١] بإثبات وجود الله تعالى ، ووحدانيته ،

---

(١)عرف علم الكلام عند هؤلاء بأسم "علم التوحيد" وهو علم يقتدى به على اثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية ، وقد ذكر الشيخ ابراهيم البيجورى فى حاشيته على (جوهرة التوحيد) ذلك فى مناسبة شرحه لكلمة "التوحيد" وقال :

أيها المقتدى لتطلب علمـــا *** كل علم عبد لعلم الكلام

وصفاتـه ، وتنزيهـه تعـالى تطبيقـا لمـا ورد فـى الأصـول الإسـلامية "الكتاب والسنة" والاستدلال على ذلـك من خلال ثلاثة مبادئ أو أحكام عقلية ، هى : ما يجـب ، ومـا يستحيل ، ومـا يجـوز ، من ذلـك قولهم : أعلم أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثـة أقسام الوجـوب ، والاستحالة ، والجـواز ، فالواجب مـا لا يتصـور فـى العقـل عدمـه ، والمستحيل مـا لا يتصور فى العقل وجـوده ، والجائز مـا يصح فـى العقل وجوده وعدمه . وهذا ما يجب على المكلف معرفته شرعا فى حق الله تعالى وما يستحيل وما يجوز . كذلك بالنسبة للرسل عليهم الصلاة والسلام [1] .

تطلب الفقه كى تصحح حكما *** ثم اغفلت منزل الاحكام

راجعنا - ابراهيم البيجورى - الحاشية المسماه تحفة المريد على جوهرة التوحيد - ص ٨ ط المطبعة الازهرية بمصر - ١٣١٠هـ ، كذلك تقرير الشيخ أحمد الاجهورى - نفس الصفحة بالهامش .

كذلك - الغزالى - حيث ذكر - أن علم الكلام اشتهر على علم التوحيد - راجع الرسالة اللدينية - (ضمن مجموعة القصور العوالى) - ص ١٠٧ - ط الجندى ١٩٧٠م .

(١)نظرنا : محمد السنوسى . "متن السنوسية توحيد" ضمن مجموعة المتون - ص ٤ .

كذلك - إبراهيم اللقانى - متن الجوهرة - (ضمن مجموعة المتون) ص ٩.

كذلك - أحمد الدرديرى - متن الخريدة - ضمن مجموعة المتون) ص ١٩ .

كذلك - ابراهيم البيجورى - متن فى التوحيد (ضمن مجموعة المتون) ص ٢٦ .

وتدور عقيدة التوحيد من خلال هذه المبادئ والأحكام العقلية ولا شك أن هذه المبادئ والأحكام عرفت بين أوساط متكلمي السنة من الأشاعرة ، إذ تترد في أكثر من مصدر فقهي

أو أصولي كلامي ..... [1] .

وفيما يتعلق بهذه الأدلة العقلية في إثبات وجود الله تعالى ، فأنهم يستدلون ببرهان حدوث العالم وإثبات القدم لله تعالى : بقولهم "أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم لأنه لو لم يكن محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الآمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال . ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرها ، وملازم الحادث حادث ، ودليل حدوث الأعراض مشاهد تغيرها من عدم

(أنظر ملاحق البحث رقم "١") .

[1] راجع الإمام الغزالي – الرسالة اللدينية – ضمن مجموعة القصور العوالي) ص ١١١ – إذ ذكر أن النظر الموجود يكون بتقسيمه الى الواجب والممكن .. كذلك كتابه – المستصفى من علم الأصول – ص ١٢ . وأماكن متفرقة – تحقيق محمد مصطفى أبو العلا – ط – الجندي ١٩٧١م .

إلى وجود ، ومن وجود إلى عدم ، وأما برهان وجوب القدم لله تعالى :فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لا تنتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ جائزا لا واجبا والجائز لا يكون وجوده ألا حادثا ، كيف وقد سبق وجوب قدمه تعالى وبقائه .

أما برهان وجوب مخالفته للحوادث : فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال ، ثم يأتى بعد ذلك برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه : لأنه لو أحتاج إلى محل لكان صفة ، والصفة لا تتصف بصفات المعانى ، ولا الصفات المعنوية ، وهو يجب اتصافه بهما فليس بصفة ولو احتاج إلى مخصص لكان حادثا[1] .

---

(١)السنوسى – متن التوحيد – (مجموعة المتون) – ص ٤ ،
كذلك – ابراهيم اللقانى – متن الجوهرة – ص٩ ، ص ١٠ ، ص ١١ (اذ نجد أن هذه الأدلة تتردد فى هذا المتن نظما. يقول :

وكل ما جاز عليه العدم *** عليه قطعا يستحيل القدم
فواجب له الوجود والقدم *** كذا بقاء لا يشاب بالعدم

كذلك يقول احمد الدردير فى متن الخريدة – نظما : ص٢٠ (مجموعة المتون) :

ثم اعلمن بأن هذا العلما *** أى ما سوى الله العلى العلما
من غير شك حادث مفتقر *** لأنه قام به التغير

كذلك ذهب – إبراهيم البيجورى – متن فى التوحيد – (نفس المجموعة) ص ٢٧ .

ومن الجدير بالذكر أن الشروح والتعليقات التى وضعت على حواشى هذه المتون تزيد فى التفصيل والتحليل لمدلولات الألفاظ ومعانيها وترتيب التعبيرات فى صور قياسية [1].

ويضاف إلى ذلك أن المتأخرين مزجوا بين دليلين فى إثبات وجود الله تعالى، فبالإضافة إلى دليل الحدوث وقدم الله تعالى، يوجد دليل آخر وهو: الاستدلال بالصنعة والنظام والأحكام على الصانع البديع الحكم أو النظام.

يقولون فى هذا الدليل - نظما: [1]

---

(١) مثال ذلك قول الشراح بمناسبة "برهان وجوب القدم لله تعالى وهو ضد الحدوث) أن هذا البرهان لا يتم الا بثلاثة أقيسة، وهى أن تقول: لو لم يكن قديما لكان حادثا ولوكان [تابع المقطع السابق]حادثا لأفتقر الى محدث، ولو افتقر الى محدث للزم الدور أو التسلسل وهما محالان، مما أدى اليهما وهو افتقاره الى وهو افتقاره الى محدث محال، فما ادى اليه وهو كونه حادثا محال، فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال، فثبت نقيضه وهو المطلوب" نظرنا:

ابراهيم البيجورى - الحاشية على متن السنوسية - ص ٣٩.

كذلك الشيخ محمد الأنبابى ت عام ١٣١٣هـ / تقرير على الحاشية - نفسه، راجع كذلك - إبراهيم البيجورى - حاشية تحفه المريد على الجوهر - ص ٢٤.

وكذلك التقرير على الحاشية - للشيخ أحمد "الاجهورى - نفسه.

فانطر الى نفسك ثم انتقل *** للعالم العلوى ثم السفلى

تجد به صنعا بديع الحكم *** لكن به قام دليل العدم

ثم يأتون بالأدلة على إثبات "الوحدانية لله تعالى" ومنها : قولهم وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى ، فلأنه لو لم يكن واحدا لزم أن لا يوجد شئ من العالم للزوم عجزه (أى عجز العالم...) حينئذ [١] .

وهذا الدليل مستنبط من الدليل الشرعى ، الذى استند إليه علماء الكلام من قبلهم ، فى نفى الشريك لله تعالى أو نفى تعدد الآلهة . والذى ورد فى قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" سورة الأنبياء آية (٢٢) [٢] وقد استخدم ابن رشد - الفيلسوف الأندلسى العقلانى ت عام /٥٩٥هـ هذا الدليل فى إثبات الوحدانية

---

(١)إبراهيم اللقانى - متن الجوهرة توحيد (مجموعة المتون) ص ٩ .
كذلك راجع - إبراهيم البيجورى - تحفة المريد - ص٢٣ .

[١] السنوسى متن التوحيد - ص٤ - كذلك إبراهيم البيجورى - الحاشية على متن السنوسيه ص٤٣ .

[٢] راجعنا الإمام الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد - ص٦٩ - ص ٧٤ - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ط الجندى ١٩٧٢م .

المطلقة لله تعالى أيضا [٣] وتقرير هذا الدليل عند الشراح والمعلمين "أنه لو لم يكن واحدا للزم أن لا يوجد شئ من العالم لكن وجود شئ من العالم باطل بالمشاهدة فبطل ما أدى إليه وهو عدم كونه واحدا أو إذا بطل ذلك نقيضه وهو المطلوب .... فإذا كان هناك إلهان مثلا لأمكن اختلافها ، بأن يريد أحدهما وجود شئ والآخر عدمه ، وحينئذ يلزم عجزهما لأنه لا يمكن أن ينفذ مرادهما معا ، لأنه يلزم عليه اجتماع النقيضين ، ولا مراد أحدهما دون الآخر ، لأنه يلزم عجز الذى لم ينفذ مراده والآخر مثله فيلزم عجزه أيضا ، وهذا هو الدائر بين الجمهور ، ثم يذكرون برهان ابن رشد فى هذا المجال بقولهم .... ويحكى عن ابن رشد أنه كان يقول : إذا قدر نفوذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذى نفذ مراده هو الإله [١] .

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأدلة التى استخدمها هؤلاء العلماء فى إثبات واجب الوجود والوحدانية لله تعالى ، ناقشها

---

(٣)ابن رشد - تهافت التهافت - حـ٢ - ص٥٨١ - تحقيق الدكتور سليمان دنيا - ط دار المعارف ١٩٨١م .

[١] إبراهيم البيجورى - الحاشية على متن السنوسية - ص٤٣ - كذلك راجع ابن رشد - المصدر السابق .

علماء اهل السنة مـن الاشـاعره مـن قبـل . فالإمـام أبـو المعـالى الجوينـى (إمام الحرمين) ت عـام ٤٧٨ / نـاقش طريقـة الاسـتدلال بحدوث العالم على وجود الله تعالى . فتناول الأجزاء المكونة للعالم كـالجواهر والأعـراض والأكـوان مـن حركـة وسـكون ، واجتمـاع وافتراق ، وهكذا بالتحليل ، للاستدلال على حدوثها أيضا وكذلك تحدث عن استحالة العدم للقديم تعـالى ... إذ أن العدم يجـوز علـى الحادث .[1] كذلك مذهب الإمام الغزالى ت عام ٥٠٥هـ[2] . ويضاف إلى ذلك أيضا دليلهم الشرعى الذى يستند إلى النص القرآنـى "ولـو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" سورة الأنبياء آية (٢٢) . وهو ما يسمى عـن المتكلمين بدليـل التمـانع ، وهـذا الدليـل سـائد عنـد المعتزلـة والاشاعرة وابن رشد ت عام ٥٩٥هـ أيضا ، وقد استخدمه الإمام فخـر

(١) راجع فى ذلك ـ الجوينى ـ الإرشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ـ ص١٧ ، ص ٢١ وما بعدها ـ الخانجى بمصر ـ ١٩٥١م .

(٢) للمزيد الغزالى ـ الأقتصاد فى الاعتقاد ـ ص٧٩ وما بعدها .

الدين الرازى ت عام ٦٠٦هـ . وهو من متأخرى علم الكلام الاشعرى

ويضاف إلى ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين . ومنهم الكندى ٢٥٦هـ قد استخدم مثل هذه الأدلة، فى حدوث العالم . إذ أن له رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم [٢] حيث يرى أن العالم حادث ومركب وهو لهذا فى حاجة إلى محدث يحدثه ، ومركب يركبه [٣] ، كذلك فإن الدليل الفلسفى "الذى يشير إلى الغائية والعناية الإلهية فى الكون" نجده عند الفلاسفة ومنهم الكندى "إذ أن له نصوص عديدة يحاول فيها الاستدلال على الغائية والحكمة"

---

[١] الدكتور فتح الله خليف – فخر الدين الرازى – ص٧٨ ، ص٧٩ دار المعارف ١٩٦٩م كذلك ابو الحسن الاشعرى – كتاب اللمع – ص٨ – ط بيروت ١٩٥٤م – كذلك ابن رشد تهافت التهافت – حـ٢ – ص٥٨١ .

[٢] قام الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده بتحقيق رسائل الكندى الفلسفيه ط – القاهرة ١٩٥٠م .

(٣)راجع المصدر السابق ، كذلك الدكتور إبراهيم بيومى مدكور – فى الفلسفة الاسلامية حـ٢ – ص٧٩ .

إذ يقول باختصار "أن فى نظم هذا العالم وترتيبه ، ونقل بعضه فى بعض وإتقان هيئته على الأمر الاصلح فى كون كل كائن .. وفساد كل فاسد .. لا عظم دليل على أتقن تدبير ، ومع كل تدبير مدير ، وعلى أحكم حكمه ، ومع كل حكمة حكيم" [٢] .

إذن يتضح لنا أن تلك الأدلة والبراهين المختصرة التى وردت عند العلماء المتأخرين والشراح فى إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ..وردت ممزوجة بالبراهين العقلية والفلسفية التى ترددت عند علماء الكلام السابقين وبعض فلاسفة الإسلام كابن رشد والكندى إذ أنه ناقش قضايا العقيدة على مذهب الاعتزال [٣] .

٢- إثبات الصفات الإلهية :

بعد أن أثبت هؤلاء العلماء المتاخرون وجود الله تعالى ووحدانيته مستدلين على ذلك بالبراهين العقلية والأدلة الشرعية .

---

(١) دكتور عاطف العراقى - مذاهب فلاسفة المشرق - ص٨٥ وأماكن أخرى - ط دار المعارف - ١٩٨٣م .

(٢) دكتور إبراهيم مدكور - فى الفلسفة الإسلامية - ٧٩ .

(٣) دكتور محمد أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام - ص٢٨٨ - ط دار الجامعات - ١٩٧٣م .

فأنهم يوجبون لله تعالى صفات الكمال التى أثبتها عز وجل لذاته[1] وينفون عنه تعالى صفات النقائص التى لا تليق بذاته تعالى ويناقشون ذلك فى ضوء طريقة علم الكلام الاشعرى ، إلا انهم زادوا فى تفريع الصفات حتى وصلوا بها إلى عشرين صفة سلبية . لا تليق بالله تعالى ، كذلك نجد أنهم فى بعض "المتون" مثل متن السنوسية ، يضعون سبع صفات وهى عندهم الصفات المعنوية . بدلا من الأسماء الإلهية التى هى مشتقة من صفات المعانى كما ذكرها من قبلهم الأشاعرة[2] . ولكن نجد أن الأسماء الإلهية المشتقة من

---

(1) راجع سراج الدين الاوشنى – متن بدء الامالى – توحيد – (ضمن مجموعة المتون) ص ١٦ – إذ يقول :

اله الخلق مولانا قديم *** وموصوف بأوصاف الكمال

هو الحى مدبر كل أمر *** هو الحق المقدر ذو الجلال

(2) من الجدير بالذكر أن علماء الكلام من الاشاعرة بحثوا هذا الموضوع ، واثبتوا لله تعالى أسماء مشتقة من الصفات السبع الذاتية واوضحوا ذلك خلال بحوث ودراسات كثيرة نذكر منها على سبيل المثال قول الإمام الغزالى "أن الاسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وابدا ، فهو فى القدم كان حيا ، قادرا ، عالما ، سميعا ، بصيرا ، متكلما ، أو ما يشتق له من الافعال ، كالرزاق ، والخالق ، والمعز ، والمذل فقد اختلف فى أنه يصدق فى الأزل أم لا ، وهذا اذاكتشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه" . وللمزيد راجع الاقتصاد فى الاعتقاد – ص١٣٥ – ص١٣٧ – كذلك الغزالى –

صفات المعاني ثابتة في بعض المتون الأخرى مثل متن اللقاني (الجوهرة)[1] . وسوف نناقش هذه المسألة في حينها . وبعد ذلك يذكر السنوسي أن مما يجب لمولانا عز وجل عشرون صفة وهي : الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه تعالى بنفسه أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص ، والوحدانية أي لا ثاني له في ذاته ، ولا في صفاته ولا في أفعاله .

فهذه ست صفات ، الأولى نفسية ، وهي الوجود ، والخمسة بعدها سلبية أما صفات "المعاني" فهي سبع صفات .. وهي : القدرة والإرادة ، المتعلقتان بجميع الممكنات .

والعلـــم : المتعلـــق بجميـــع الواجبـــات ، والجـــائزات والمستحيلات .

المقصد الاسنى شرح اسماء الله الحسنى – تحقيق محمد مصطفى أبو العلا – ط – الجندى – بدون تاريخ . كذلك الإمام الجويني – الارشاد الى قواطع الأدلة – ص١٤٣ .

(١) راجع إبراهيم اللقاني – متن الجوهرة – (مجموعة المتون) ص ١٠ – كذلك إبراهيـــم البيجوري – حاشية على جوهرة التوحيد – ص٥٠ ، ص٥١ ، حيث يستفيض في شـــرح الأسماء الإلهية وعلاقتها بالصفات القديمة الذاتية ويرد على أقوال المعتزلة الذين يقولـــون بحدوثها .

والحياة : هى لا تتعلق بشىء .

والسمع والبصر : المتعلقان بجميع الموجودات .

والكلام : الذى ليس بحرف ولا صوت يتعلق بما يتعلق له العالم من المتعلقات .

ثم سبع صفات تسمى صفات "معنوية" : وهى ملازمة للسبع الأولى : وهى : كونه تعالى ... قادرا ، ومريدا ، وعالما ، وحيا ، وسميعا ، وبصيرا ، ومتكلما .[1] وإذا تأملنا الصفات الواجبة فى حق الله تعالى ، والتى أثبتها هؤلاء المتأخرون خلال التفريعات نجد أن هذه الطريقة ذات مغزى وهدف ، وهو أن يسهل على الدارسين حفظها وترديدها وكذلك إمكان اعتقادهم لما يستحيل فى حقه

(١)السنوسية - متن فى التوحيد (مجموع المتون) ص٢ بص٣ .
كذلك وردت هذه التعريفات فى الصفات الآلهية فى متون أخرى - نظما ونثرا -
راجع إبراهيم اللقانى - الجوهرة ، كذلك أحمد الدردير - متن الخريدة - كذلك إبراهيم البيجورى - متن التوحيد ... كذلك الشيبانية - توحيد
" أنظر ملاحق البحث - رقم (١) "

تعالى من أصدادا إذ قد ثبت وجوب صفات الكمال لله تعالى . وإن كان الشراح قد زادوا فى تفصيل ذلك على حواشى المتون [1] .

ومن الجدير بالذكر هنا أن المتأخرين لم يغفلوا ذكر الأسماء الإلهية وأثباتها لله تعالى كما أثبتها لنفسه تعالى كما وردت شرعا ، وأن لم يشر إليها السنوسى ، بوضوح وتحدث عن صفات (معنوية) ، وهى مشتقات من صفات المعانى [2] ولكن تحدث عن الأسماء الإلهية إبراهيم اللقانى فى "الجوهرة" فقال : [3]

وعندنا أسماؤه العظيمـة *** كذا صفات ذاته قديمة

واختير أن أسماه توفيقية *** كذا الصفات فأحفظ السمعية

---

[1] راجع إبراهيم البيجورى – تحفه المريد على جوهرة التوحيد ، كذلك أحمد الاجـهورى – تقرير على الحاشية – كذلك الحاشية على متن السنوسية .

[2] راجع السنوسية – متن التوحيد – ص٣ .

[3] إبراهيم اللقانى – متن الجوهرة توحيد – ص١٠ .

وفي متن آخر إثبات للأسماء الإلهية . وإن الاسم هو المسمى لدى أهل البصيرة ، في قول المصنف وهو يشير إلى رأي "الماتريدية" في ذلك [1] .

---

(١)السراج الدين الاوشني – بدء الامالي توحيد – (مجموعة المتـــون) – ص١٦ . هـذا الرأى يميل إلى مذهب علماء أهل السنة من الماتريدية – نسبة لأبى منصور المـاتريدى / ٣٣٣هـ / ٩٤٤م/ والماتريدية يأخذون بالمأثور كالأشاعرة ، فهم سلفيون مثلهم ويدعـون للعقل مجالا فى مناقشة الأصول والعقائدية ، وهم أقرب إلى علماء السنة الاشعرية منـهم إلى المعتزلة ، إذ يلتقون مع الاشاعرة فى العناصر الأساسية لفكرة الالوهية ، مثل اثبـات الصفات الذاتية ومخالفتها للحوادث ، فالله تعالى عالم بعلم لا كالعلوم .. وهكذا ، وكلام الله تعالى قديم وهو صفة قائمة بذات الله تعالى ، وليس من جنس الحروف والاصوات التـى هى مخلوقة ... ويؤيدون رؤية الله تعالى شرعا ولكن بلا كيف ، ويثبتون لله تعالى العرش والاستواء – كما وردت شرعا وأما ان يفوض أمره الى الله تعالى ، أو يؤل بأن يدل على [تابع المقطع السابق]المرافعة والعلو والجلال والعظمة لخ.وقد يفترق الماتريديـة عـن الاشاعرة فى بعض المسائل الفرعية ، مثل أنهم يضيفون الى صفـات المعـانى السـبع المعروفة صفة قائمة بالذات هى "صفة التكوين" ويراد بها الايجاد من العدم واسـتمرارها من قوله تعالى "أنما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون" سورة يـس – آيـة ٨٢ - كذلك فإن الماتريدية يختلفون عن الاشاعرة فى التدليل على رؤية الله تعالى فى الاخرة ، فالاشاعرة يرون أن الاستدلال على ذلك عن طريق النقل والعقل ، بينما يقف الماتريديـة فى ذلك عند السمع وحده ، ويؤيدهم فى ذلك فخر الدين الـرازى وهـو مـن متـأخرى الاشاعرة ، كذلك فأن صفة البقاء زائدة على الذات ، بينما ينكر ذلك بعـض الاشـاعرة كأمام الحرمين – أبو المعالى الجوينى وفخر الدين الرازى ، وكذلك أئمـة الماتريديـة ، ويرون أن البقاء عين وجود الذات وليس أمرا زائدا عليها .... هذه بعض الجوانب الهامة

نسمى الله شيئا لا كالاشياء *** وداتا عن جهات السب حالى

وليس الاسم غيرا للمسمى *** لدى أهل البصيرة خيرال .

ولا شك أن هنا اقتراب بين عقائد أهل السنة من الاشاعرة وكذلك الماتريدية فى العناصر الأساسية فى الألوهية كما أشرنا فى الهامش من هذا البحث ، وإن اختلفنا فى بعض الأمور الفرعية وتابع بعض الاشاعرة أراء الماتريدية فيها [1] . وكذلك أخذ بهذه العقائد المتأخرون من الباحثين والشراح وعلماء أصول الدين .

ويوضح الشراح المقصود بما ورد فى المتون ، فيما يتعلق بالأسماء الإلهية وعلاقتها بالصفات الذاتية ... أن جمهور أهل السنة اختاروا أسماء توفيقية ، وكذا صفاته ، فى نثبت لله تعالى اسما ولا

التى يلتقى فيها منكلمى أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية ... والتى نجدها عند العلماء والشراح المتأخرين منذ القرن التاسع وحتى الثالث عشر الهجرى . نظرنا فى ذلك :

أ- دكتور - إبراهيم بيومى مدكور - فى الفلسفة الاسلامية - حـ٢ ص٥٧ - ص٥٨

ب- الإمام مور الدين الصابونى - كتاب البداية من الهداية فى الكفاية - تحقيق دكتور فتح الله خليف - ص١٥٢ ، ص١٥٥ - ط دار المعارف ١٩٦٩ .

ت- لإبراهيم البيجورى - الحاشية على جوهرة التوحيد - ص٥٠ ، ص٥١ .

[1] راجع الهامش بالصفحة السابقة .

صفة إذا ورد بذلك توقيف من الشارع وذهبت المعتزلة إلى جواز إثبات ما كان متصفا بمعناه ، ولم يوهم نقصا ، ولم يردد به توقيف الشارع ، ومال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني /٤٠٣هـ / ١٠١٣م وتوقف فيه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني /٤٨٧هـ ١٠٨٥م. وفصل الإمام الغزالي /٥٠٥هـ /١١١١م / . فجوز إطلاق الصفة وهي ما دل على معنى زائد على الذات ، ومنع إطلاق الاسم هو ما دل على نفس الذات ، والحاصل أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري عز وجل ، إذا ورد الإذن من الشارع وعلى منعه إذا ورد المنع منه ، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع [1].

ولا شك أن الدارسين والشراح المتأخرين ، قد أوجبوا ضرورة الأخذ بطريقتي - التفويض والتنزيه - فيما يتعلق بقضية الصفات والأسماء الإلهية ، بل وكذلك ما يوهم التشبيه فيما يرد من نصوص متشابهات . وفي ذلك يذهب

---

[1] إبراهيم البيجوري - حاشية تحفة المريد على جوهر التوحيد ص٥٠ .

ابراهيم اللقاني في متن "الجوهرة" بقوله :

وكل نص أوهم التشبيها *** أوله أو فوض ورم تنزيها

وهـذه الطريقـة تجمـع بـين أقـوال السـلف والخلـف فـي التفويض أو التأويل[2] .

وعلى ذلك فـأن هـؤلاء يقصدون بهذه الطريقة في الجمع بين طريقتي السلف والخلف ، إثبات صفات الكمال لله تعالى كما

---

[1] إبراهيم اللقاني - متن الجوهرة - (مجموعة المتون) - ص١٠ .

(٢)يذهب الشراح المتاخرون في توضيح هذه الطريقة او هذا المنتهج ... بأن كل نص يوهم التشبيه ... أى يوقع في الوهم صحة القول به يحسب ظاهرة ، يؤول - أى يحول على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد ، كما هو مذهب الخلف ، وهم من كانوا بعد الخمسمائة ، وقيل وبعد القرون الثلاثة ، والتفويض يكون بعد التأويل الاجمالي الذى هو [تابع المقطع السابق] صرف اللفظ عن ظاهره ، وبعد هذا التأويل فوض المراد من النص الموهم اليه تعالى على طريقة السلف ، وهم من كانوا قبل الخمسمائة وقبل القرون الثلاثة ، (الصحابة والتابعون واتباع التابعين) .

وطريقة الخلف أعلم واحكم ، لما فيها من مزيد من الايضاح والرد على الخصوم وهي الارجح ، وطريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى ، كذلك يوجب هؤلاء على الباحثين في هذه القضايا الالهية - ضرورة التنزيه لله تعالى عما لا يليق به مع تفويض علم المعنى المراد" .

نظرنا في ذلك - إبراهيم البيجوري - تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٥٢ .

أثبتها تعالى لنفسه ، وتنزيهه تعالى عما لا يليق بذاته وصفاته من أضدادها أو ما يجوز على المخلوقات من صفات النقص .

وإن كان هؤلاء المتأخرون وضحوا من خلال أحكام العقل الثلاثة وهى : الوجوب ، الاستحالة ، وما يجوز فى حقه تعالى ، فأننا نريد أن نوضح ذلك بالتفصيل ، أى نبين أن مقصودهم من قولهم فى أحكام العقل "ما يستحيل فى حقه تعالى وما يجوز" . هو التنزيه الإلهى عن صفات النقص ، أو تنزيهه تعالى عما يجوز فى حق المخلوقات ، ولا يجوز عليه تعالى

وعلى ذلك نريد أن نبين عقيدتهم فى التنزيه الإلهى.

٣- التنزيه الإلهى :

تدور عقيدتهم فى التنزيه الإلهى حول : إثبات صفات الكمال لله تعالى ووجوبها فى حقه عز وجل ، ونفى صفات النقص ، أو اضدادها وهى لا تليق بذاته تعالى ، وهى أيضا مما يستحيل فى حقه تعالى ، مثل : العدم ، والحدوث ، والجهل ، وعدم القيام بالذات ، والحلول والاتحاد ، والغفلة ... وهكذا..

فيقولون : ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة ، وهى اضداد العشرين الأولى (أى صفات الكمال) وهى : العدم والحدوث ، وطرو العدم ، والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما ، أى تأخذ ذاته العليا قدرا من الفراغ ، أو يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو يكون فى جهة للجرم ، أو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان ، أو تتصف ذاته العلية بالحوادث ، أو يتصف بالصغر ، أو بالكبر ، أو يتصف بالأغراض فى الأفعال أو الأحكام ، وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه ، بأن يكون صفة يقوم بمحل ، أو يحتاج إلى مخصص . كذا يستحل عليه تعالى أن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته أو صفاته ، أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الأفعال . وكذا يستحيل عليه تعالى العجز عن ممكن ما ، أو إيجاد شئ ما من العالم مع كراهيته لوجوده أى عدم إرادته له تعالى ، أو مع الذهول والغفلة أو بالتعليل أو بالطبع وكذا يستحيل عليه تعالى : الجهل وما فى معناه بمعلوم ما ، والموت والصم والعمى والبكم .

وأما الجائز في حقه تعالى فهو : فعل كل ممكن او تركه [1] .

وأوضح ذلك إبراهيم اللقاني في متن الجوهرة ، حيث ذكر صفات الكمال وأضدادها واستحالة ذلك في حقه تعالى ، ثم أضاف إلى ذلك نظما[2]

قيامه بنفسه وحدانية *** منزه أوصافه سنية

عن ضد أو شبه شريك مطلقا *** ووالد كذا الولد والأصدقا .

كذلك في متن بدء الامالي ذكر لصفات الكمال ، واثبات للتنزيه الإلهي عن النقائض .. مثل نفي : التشبيه والتجسيم عن الله تعالى ، كذلك صفة الجوهر لا يجوز إطلاقها على الله تعالى لافتقارها إلى محل وهو الأعراض يقول :

---

[1] السنوسية - متن السنوسية توحيد - مجموعة المتون - ص٣ ، وللمزيد راجع إبراهيم البيجورى - الحاشية على المتن - ص٢٨ -ص٣٧ . كذلك تقرير للشيخ محمد الانبابى - بهامش الحاشية - نفس الصفحة .

[2] اللقانى - متن الجوهرة - ص١٠ - كذلك البيجورى - الحاشية على الجوهرة (تحفه المريد) - ص٣٤ - ص٣٦ - كذلك شرح أحمد الاجهورى على الحاشية - نفس الصفحة

نسمى الله شيئا لا كالأشياء *** وذاتا عن جهات الست خالى

وما أن جوهر ربى وجسم *** ولا كل وبعض ذو اشتمالى

ورب العرش فوق لكـــن *** بلا وصف التمكن واتصال

وما التشبيه للرحمن وجها *** فصن عن ذاك أوصاف الأهالى [1]

وفى متن الخريدة - إضافة إلى ذلك ، فى التنزيه الإلهى نظما أيضا .. نذكر - منها قول المصنف :

فهو الجليل والجميل والولى *** والطاهر القدوس والرب العلى

منزه عن الحلول والجهة *** والاتصال والانفصال والصفة[2]

وفى المتون الأخرى ما يؤكد هذه العقيدة عند المتأخرين والشراح ، وهو ما يؤكد أيضا اتباعهم لمنهج السلف والخلف فى أصولهم الكلامية [3] .

---

[1] للمزيد راجع - الاوشى - متن بدء الامالى (المجموعة) ص ١٦ .

[2] أحمد الدردير - متن الخريدة - توحيد - (المجموعة) - ص٢٠ - ص٢١ .

وجدير بالذكر أن هذه العقائد في التوحيد وما عليها من شروح وتعليقات على مذاهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية تعتبر مادة دراسية تقرر على الدارسين والطلاب في المعاهد والجامعات الأزهرية ضمن العلوم الإسلامية في العصر الحاضر . ففي "مذكرة التوحيد" يقول المصنف : هذه المذكرات حسب المنهج المقرر ومشروحة على مذهب الأشاعرة والماتريدية ، وفيها تعريض بمذهب المعتزلة" [1] . وهذا يدل على استمرار التيار الكلامي والأصولي الاشعري والماتريدي في العصور المتأخرة والحديثة .

٤:- الكلام الإلهى ومشكلة خلق القرآن :

تناول المتكلمون المسائل الأخرى التي كانت محل جدل ونقاش بين المتكلمين السابقين - معتزلة وأشعرية وماتريدية ، ومن

---

(٣)[تابع المقطع السلبق]للمزيد راجع : إبراهيم البيجوري متن التوحيد ص٢٦ . كذلك محمد الشيباني - متن الشيبانية - توحيد - ص٢٢ ، ص٢٣ .

[1] رجعنا الى : الشيخ حسين السيد متولي - مذكرة التوحيد - مقررة على (طلبة المعاهد الازهرية) - ط مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٧١م . كذلك كتاب شرح متن [تابع المقطع السابق]الجوهرة - حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري تحفة المريد على جوهرة التوحيد - مقرر على المرحلة الثانوية بالمعاهد الأزهرية .

هذه المسائل مسألة الكلام الإلهى ومشكله القرآن الكريم من حيث أنه قديم . أم مخلوق حادث ؟ .

وقد تابع هؤلاء المتأخرون أو الشراح عقائد أهل السنة من المتكلمين أشعرية وماتريدية .. وأثبتوا فى المتون والمصنفات لله تعالى كلاما . لأن الكلام إذن من صفات الله تعالى الذاتية أو المعنوية . فالكلام إذن من صفات المعانى الواجبة لله تعالى وهى قديمة قائمة بالذات الإلهية لا هى هو ، ولا هى غيره [1] وانتقد المتأخرون آراء وأصول المعتزلة الذين قالوا بحدوث القرآن الكريم، وخلق كلامه .

والقرآن الكريم هو كلام الله تعالى ، ونستند فى ذلك إلى ما ورد فى بعض المتون والمصنفات عند هؤلاء وما كتب عليها من شروح وتعليقات .

ففى متن الجوهرة .... يقول الشيخ إبراهيم اللقانى :

---

[1] إبراهيم اللقانى – متن الجوهرة .. قال "متكلم ثم صفات الذات ليست بغير أو بعين الذات" ص١٠ – متن بدء الامالى – ص١٦ .

ونزه القرآن أى كلامـــه *** عن الحدوث واحذر انتقامه

وكل نص للحدوث قد دلا *** احمل على اللفظ الذى قد دلا [1]

وفى متن بدء الامالى . وهو ما يشير إلى عقائد الماتريدية :

وما القرآن مخلوقا تعالى *** كلام الرب عن جنس المقال [2]

وهذا يعنى أن القرآن الكريم كلام الله تعالى القديم وأنه منزه عن صفة الحدوث كذلك ليس من جنس كلام الخلـق ، أو مقالاتهم ، لذلك يشير صاحب "الخريدة" بقوله :

ثم الكلام بالحروف *** وليس بالترتيب كالمألوف [3]

وفى الشيبانية [4] : تفصيـل أكـثر فى ذلـك ... واثبـات قـدم القرآن الكريم

---

(1) المصدر السابق – ص١٠ ، ص١١ .

(2) سراج الدين الأوشى متن بدء الامالى – توحيد – ص١٦ .

(3) الشيخ أحمد الدردير – متن الخريدة – توحيد (المجموعة) – ص٢١ .

(4) الشيخ محمد الشيبانى – الشيبانية توحيد (المجموعة) – ص٢٣ .

كلام قديم منزل غير محدث *** بأمر ونهى والدليل تأكدا .

وان كلام الله بعض صفاتــه *** وجلت صفات الله أن تتحددا .

ومن قال مخلوقا كلام إلهنا *** فقد خالف الإجماع جهلا وألحدا

ويتناول العلماء ما ورد فى مثل هـذه المتـون من عقائد فى هذه المسألة بالتعليق والتوضيح ، بما يفيد تأكيدها والرد على دعاوى المعتزلة والقائلين بخلق الكلام الإلهى أو القرآن الكريم . لذلك يذهب إبراهيم البيجورى إلى أن المراد من قوله تعالى : "وكلم الله موسى تكليما" سورة النساء - آية (١٦٤) أى أزال عنه الحجاب واسمعه الكلام القديم ، ثم أعاد الحجاب . وليس المراد أنه تعالى يبتدئ كلاما ثم يسكت لأنه لم يزل متكلما أزلا وأبدا ، خلافا للمعتزلة فى قولهم بأن المعنى أنه تعالى خلق الكلام فى شجرة واسمعه موسى عليه السلام [1] والاعتقاد الصحيح فى ذلك هو أن الله تعالى أنزل القرآن الكريم لفظا ومعنى فى اللوح المحفوظ ثم أنزله فى صحائف إلى السماء الدنيا فى محل يقال له

---

[1] براهيم البيجورى - الحاشية - تحفة المريد على جوهرة التوحيد - ص٤٣ .

بيت العزة فى ليلة القدر كما قال تعالى : "إنا أنزلناه فى ليلة القدر " سورة القدر - آية (١) ثم أنزله الله تعالى على النبى صلى الله عليه وسلم مفرقا بحسب الوقائع [1] . وعلى ذلك فأن كل نص ظاهر من الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن الكريم هو محمول على اللفظ المقرأ لا على كلام النفس ، لكن يمتنع أن يقال القرآن مخلوق إلا فى مقام التعليم [2] .

وهذا التحقيق هو ما ذهب إليه علماء الأصول من الاشاعرة وكذلك الماتريدية إذ أن الإمام نور الدين الصابونى /٥٨٠هـ / ١١٨١م / يقرر أن الكلام بحروف وألفاظ ونقوش مكتوبة .. الخ ، مخلوقة حادثة . ويستدل على ذلك بأنه كما يقال يحرم على المحدث مس القرآن ، كان المراد منه الحروف الدالة على كلام الله تعالى ، فيكون حادثا مخلوقا ، فكلام الله تعالى عند الماتريدية

---

(١) المصدر السابق - ص٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٥ .

معنى واحد قائم بالذات ، وأنه قديم وغير مخلوق ، أما ظواهر الألفاظ والحروف والرسوم التي قد تتجزأ .... فأنها مخلوقة [1] .

٥- الفعل الإلهى :

بحث المتأخرون "نظرية الفعل الإلهى" فى الخلق والموجودات وأثبتوا تدخل الفعل الإلهى فى الموجودات والخلق للأشياء . ونفوا نظرية العلة الضرورية فى الأشياء ، أو أن بالأشياء والموجودات مؤثرات طبيعية تفعل بذاتها . استدلوا على ذلك بأدلة عقلية ... ومن ذلك أن إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وقدمه وحدوث الموجودات والعالم ، يعنى افتقار الأشياء إليه ، فالله تعالى يفتقر كل ما سواه إليه ، كما أنه لا تأثير لشيء من الكائنات

---

(١)نور الدين الصابونى - كتاب البداية من الهداية فى الكفاية - ص٦١ ، ص٦٢ ، ص٦٣
كذلك راجع - الجوينى - الشامل فى أصول الدين - تحقيق دكتور النشار وآخرون - ط - منشأة المعارف بالأسكندرية - ١٩٦٩م - كذلك الغزالى - الأقتصاد فى الاعتقاد - ص١٠٢ ، ص١٠٣ . كذلك يمكن الرجوع الى بحث التحليل النقدى للأصول الكلامية فى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب ، للباحث . (مجلة كلية الآداب - جامعة الزقازيق) - العدد الأول - ص٨٥ ، ص١٠٢ - ط ١٩٨٧م .

في أثر ما ، وإلا لزم أن يستغني ذلك الأثر عن مولانا عز وجل ، إذن فلا شيء من الكائنات يؤثر بطبعه [1] .

ويضاف إلى ذلك أن قدرة الأشياء ليست مؤثرة بقوة جعلها الله تعالى فيها ، كما يزعم كثير من الجهلة . لأن ذلك محال ، لأنه يصير حينئذ مولانا عز وجل مفتقرا في أيجاد بعض الأفعال إلى واسطة ، وذلك باطل ، لما عرفنا من وجوب استغنائه عز وجل عن كل ما سواه [2] .

ويوضح هذا الاعتقاد صاحب متن الخريد [3] إذ يقول :

والفعل فالتأثير ليس إلا *** للواحد القهار جل وعلا .

ومن يقل بالطبع أو بالعلة *** فذاك كفر عند أهل الملة .

ومن يقل بالقوة المودعة *** فذاك بدعي فلا تلتفت .

---

[1] السنوسي – متن السنوسية – (المجموعة) – ص٧ .

[2] المصدر السابق – ص٧ – كذلك راجع إبراهيم البيجوري – حاشيه على متن السنوسية ص ٥٦ – وما بعدها

[3] أحمد الدردير – متن الخريدة– توحيد – ص٢٠ .

ومع إيمان العلماء المتأخرين بضرورة نفى فكرة العلية الضرورية فى الأشياء ، واثبات القدرة والفعل الإلهى المطلق ، فأن علماء السنة من الاشاعرة ناقشوا هذه المسألة أيضا من قبلهم ، وأبطلوها على حجج وأدلة عقلية ، استندوا إلى أدلة ثقيلة أيضا .. ومن هؤلاء العلماء الأصوليين الاشعريين فى ذلك هو الإمام الغزالى ، فقد تصدى لهذه المسألة وفند مزاعم القائلين بها من الفلاسفة ، ورد عليهم ، واثبت تدخل الفعل والتأثير الإلهى فى الموجودات طبقا لأدلة الكتاب والسنة ، وما يجيزه العقل لله تعالى[1]

ثالثا :- الفعل الإنسانى "مسألة الجبر والاختيار" :-

أخذ المتأخرون بعقيدة "الكسب" فى الأفعال الانسانية وهى عقيدة أصولية اشعرية كما نعلم ، وانتقدوا فى ذلك آراء المعتزلة ممن يقولن بنظرية "الاختيار وخلق الإنسان لأفعاله" ، واستدلوا أيضا على بطلان نظرية المعتزلة فى وجوب الصلاح والاصلح على الله تعالى بالنسبة للأنسان ، وخلق الخير والشر معا ،

---

(1) لمن يريد المزيد فى ذلك : يرجع الى : الغزالى - تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا - ط - دار المعارف ١٩٨١م .

ورأى المتأخرون أن الله تعالى خالق للخير والشر معا ، إلا أنه تعالى خلق الخير وهو ما يأمر به ، وخالق للشر إلا أنه لا يأمر به ، بل لحكمة وفى ذلك يقول : صاحب الجوهرة [1]

وعندنا للعبد كسبا كلفا	***	به ولكن لم يؤثر فاعرفا
فليس مجبورا ولا اختيارا	***	وليس كلا يفعل اختيارا

وهذا المذهب عند أهل السنة ، هو أنه ليس للعبد فى أفعاله الاختيارية إلا الكسب ، فليس مجبورا كما تقول الجبرية ، وليس خالقها كما تقول المعتزلة . والكسب يعنى تعلق القدرة الحادثة وقيل هو الإرادة الحادثة ، فأن الأمور أربعة : إرادة سابقة ، وقدرة ، وفعل مقترن ، وارتباط بينهما ، فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط . وهو تعلق القدرة بالمقدور ليس مخلوقا لأنه من الأمور الاعتبارية ، وعلى تفسيره بالإرادة الحادثة يكون مخلوقا ، وللكسب تعريفين هما : أنه ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد لقادر به أى ارتباط وتعلق أو إرادة يقع المقدور .. والعبد وهو القادر لا ينفرد بذلك

[1] ابراهيم اللقانى - متن الجوهرة - (المجموعة) ص ١١ .

المقدور بل ولا تأثير منه بوجه ما وأنما له مجرد المقارنة والخالق الحق منفرد بعموم التأثير . كذلك قد يكون الكسب هو ما يقع به المقدور في محل قدرته أي ارتباط وتعلق أو إرادة ، يقع المقدور كالحركة متلبسا ومصحوبا به حال كون هذا المقدور في محل قدرته كاليد . ويصير هذا الكسب هو التكليف الذى كلفه الله تعالى العبد به ، أي الزمه ما فيه [1] . إذن فليس العبد مجبرا في كل أفعاله وليس مختارا في كل أفعاله لكنه يكتسب الفعل طبقا لاختياره وارادته المتعلقة بالمقدور عليه ، والله تعالى خالق للفعل والإطاعة أو القدرة عليه ويكتسبه العبد بتنفيذه له ولذلك فأن هؤلاء المتأخرين ... أجازوا على الله تعالى خلق الشر ، كما يخلق الخير ، ولكن الله تعالى خالق للخير وهو ما يأمر به ،وخالق للشر وينهى عنه ، ولا يرضى به .

وجائز عليه خلق الشر *** والخير كالإسلام وجهل الكفر [2]

---

[1] إبراهيم البيجوري - تحفه المريد (الحاشية) - ص٦٠ .

[2] إبراهيم اللقاني - متن الجوهرة - ص١١ .

وفى مصدر آخر [١] .

ونؤمن أن الخير والشر كله *** من الله تقدير على العبد عدد

وقد تناول الشراح هذه المسألة بالتحليل ، وأنتقدوا أراء المعتزلة الذين يعبرون عن فعل الشر بالقبيح ، وعن فعل الخير بالحسن ، وجعلوا العقل حكما فى ذلك ومقياسا له ، ولذلك فأن مجموعة المعتزلة أوجبوا على الله تعالى فعل الخير وهو الحسن وقد أجاز أهل السنة خلق الأفعال إلى الله تقديرا على العباد .. وهذا لا يناقض الكمال الإلهى لأن الله تعالى لم يأمر بالفعل الشر ولم يرضى به لعباده [٢] وهذا يبطل قول من ذهب من المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور [٣] .

---

[١] محمد الشيبانى - من الشيبانية - ص٢٤ .

[٢] للمزيد راجع إبراهيم البيجورى - الحاشية على الجوهرة - ص٦٤ .

[٣] الشهرستانى - الملل والنحل - حـ١ - ص٥٤ (إذ يقول النظام أحد شيوخ المعتزلة ت عام /٢٣١هـ / . أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى ، وليست هى مقدوره للبارى تعالى - لأن فاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم . لأنه لا يفعل إلا ما فيه صلاحا لعباده" .

ومن الجدير بالذكر أن كبار الأئمة من الاشاعرة المتقدمين . كالجويني والغزالي ، وضعوا أصول هذه العقائد التي رددها المتأخرون واستدلوا عليها بنصوص من الكتاب والسنة وبراهين العقل ، فقد أكد الإمام الجويني "القول في خلق الأعمال" أن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العبادية ، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه ، ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه ، وهو مخترعه ومنشؤه [1] وقد أبطل الاشاعرة أدلة المعتزلة في القول : بأن العبد خالق للأفعال ، بأدلة عقلية ونقلية [2] وتابعهم المتأخرون في ذلك .

رابعا : – العدل الإلهي :

يعتبر من أهم الأصول في مذهب المعتزلة ، إذ استدلوا على ذلك بالأدلة النقلية السمعية وتأولوها على أدلتهم العقلية أيضا

---

(1) انعام الحرمين – أبو المعالي الجويني – الإرشاد إلى قواطع الأدلة – ص١٨٧ .

(2) للمزيد في ذلك راجع – المصدر السابق – ص١٨٨ وما بعدها ، كذلك الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد – ص – كذلك راجع أبو الحسن الاشعري – الإبانة عن أصول الديانة ص٥٦ وما بعدها – ط – المطبعة السلفية – القاهرة – ١٣٩٧هـ .

فالله تعالى عادل ، وعدله يوجب عليه فعل ما فيه الصلاح لعباده ، ولا يوصف بالقدرة على فعل ما فيه ظلم وشر لعباده وهنا جعلوا من العقل مقياسا للقدرة الإلهية ، إذ أن الخير هو ما حسنه العقل ، والشر والظلم هو ما قبحه العقل ، وهذا لا يجوز فى حق الله تعالى [1] ولكن علماء السنة من الاشاعرة والماتريدية وجمهور السلف اختلفوا مع المعتزلة فى هذه الأصول ، وأطلقوا القدرة الإلهية فى إحداث وخلق الأفعال ، وكذلك المشيئة الإلهية ، ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن كذلك تابعهم المتأخرون فى عقائدهم الأصولية أو الكلامية ، وانتقدوا آراء وأصول المعتزلة فى مذاهبهم .

فعلى ذلك فأننا يمكن أن نتناول أصول المتأخرين فى هذا المجال ثم نقارنها بما ورد من أصول كلامية عند أئمة الاشاعرة المتقدمين بإيجاز .

فقد ذهب المتأخرون فى صياغة أصولهم الاعتقادية على مذهب أهل السنة من الاشاعرة بقولهم نظما [2] :

---

(١) راجعنا فى ذلك الشهرستانى - الملل والنحل - جـ١ - ص٥٢ .
(٢) إبراهيم اللقانى - متن الخريدة - ص١١ .

فخالق لعبده وما عمل *** موفق لمن أراد أن يصل

وخاذل لمن أراد بعده *** ومنجز لمن أراد وعده

فوز السعيد عنده فى الأزل *** كذا الشقى ثم لم ينتقل

فإن يثيبنا فمحض الفضل *** وإن يعذب فبمحض العدل

وقولهم أن الصلاح واجب *** عليه زور ما عليه وجب

ألم يروا إيلامه الأطفال *** وشبهها فحاذر المحالا

وواجب إيماننا بالقدر *** وبالقضا كما أتى فى الخير

بينما يذهب صاحب "الخريدة - توحيد" [1] :

وجائز فى حقه الإيجاد *** والترك والأشقاء والإسعاد

ومن يقل فعل الصلاح وجبا *** على الأدلة قد أساء الأدبا

---

[1] أحمد الدردير - متن الخريدة - ٢١ .

وفى الشيبانية [1] :

فما شاء رب العرش كانا كما يشا *** وما لم يشا لا كان فى الخلق موجدا

هذه الأبيات المنظومة على طريقة هؤلاء المتأخرين من الدارسين أو الباحثين فى علم أصول الكلام . إنما تنطوى على عقائدهم فى مسألة العدل الإلهى ، المطلق فى الوجود ، دون قيد أو شرط أو وجوب أو استحالة ، وتناول المتأخرون هذه الأمور بالشرح والتفصيل ، على مذهب جمهور أهل السنة وجملة أقوالهم أو عقائدهم : أن الله تعالى خلق العباد وأفعالهم وكذلك الطاعة والمعصية ، وخالق قدرة الطاعة فى العبد وتسهيل الخير إليه أو الداعية إليه ، ولك أن تقول أن العبيد الموفق إلى الطاعة لا يعصى من حيث ما وفق إليه ، والمخذول لا يطيع من حيث ما خذل فيه ، فالله تعالى موفق للشخص الذى أراد الله تعالى أن يصل لرضاه عنه ومحبته ، وخاذل لمن أراد أن يبعده ، والله تعالى منجز وعده لمن

---

[1] محمد الشيبانى - متن الشيبانية توحيد ص٢٤

أراد به خبراً كما وعد على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى "أن الله لا يخلف الميعاد" سورة آل عمران آية (٩) أى الوعد ، والسعادة والشقاوة مقدرتان فى الأزل ، لا يتغيران ولا يتبدلان ، لأن السعادة هى الموت على الإيمان باعتبار تعلق على الله أزلا بذلك ، والشقاوة هى الموت على الكفر بذلك الاعتبار ، فالخاتمة تدل على السابقة ، فأن ختم له بالأيمان دل على أنه فى الأزل كان من السعداء وأن تقدمه كفر ، وان ختم له بالكفر دل على أنه كان فى الأزل كان من الأشقياء ، وأن تقدمه ايمان كأن يدل على ذلك الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الصحيحين "أن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وان احدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها" هذا هو ما ذهب إليه الاشاعرة ، أما الماتريدية فقد ذهبوا إلى أن السعادة هى الإيمان فى الحال ، والشقاوة هى الكفر كذلك ، فالسعيد هو المؤمن فى الحال وإذا مات على الكفر فقد أنقلب بعد أن كان سعيداً ، والشقى هو الكافر فى الحال وإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيداً بعد

أن كان شقيا ، وهذا الخلاف بين الاشاعرة والماتريدية لفظي ، لأنهم اختلفوا في المراد من لفظ السعادة ولفظ الشقاوة مع الاتفاق في الأحكام ، كذلك يترتب على ذلك أنه يصح أن تقول أنا مؤمن إن شاء الله على قول الاشاعرة وانه لا يصح ذلك على الثاني [1] .

وإن كانت هذه التحليلات الكلامية تتصل من ناحية بعقيدة الإيمان وأصوله ،فأنها من ناحية أخرى تتصل بمسألة العدل الإلهي . من حيث أن خلق الأفعال : الطاعة ، والمعصية ، والإيمان أو الفكر .... الخ ليس العبد خالقها ولكن الله تعالى خالق لها ومقدرها ، وليس للعبد فيها سوى الكسب ، والله تعالى يثبت العبد على ما اكتسبه من أفعال وان كان خيرا ، ويوقع عليه العقاب إن كان ظلما وكفرا أو شرا .

وإثابة الله تعالى للعبد أنما هي بفضله المحض الخالص ، أي الإعطاء عن اختيار كامل لا عن إيجاب عليه تعالى أو وجوب ، كما أدعى المعتزلة ، ومذهب أهل السنة يدل على أن طاعات العبد وان كثرت لا تفي بالشكر لبعض ما أنعم به الله علينا ، فكيف يتصور

---

[1] إبراهيم البيجوري - الحاشية تحفة المريد على الجوهرة ص٥٨ ، ص٥٩ .

استحقاقه عوضا عليها ، كما أن تعذيب الله تعالى للعبد أنما هو بالعدل المحض ، أي الخالص، ومعنى العدل المحض وضع الشيء في محله ، بغير اعتراض على الفاعل ضد الظلم الذى هو وضع الشيء في غير محله[1] .

ويرتبط بذلك نظرية "الصلاحَ و الأصلح" فقد أوجب المعتزلة ذلك على الله تعالى لعباده [2] ولكن علماء السنة من الأشاعرة ومن تابعهم من المتأخرين رفضوا هذه النظرية، وهذا المبدأ . إذ ليس على الله تعالى واجب من فعل أو ترك ، لأنه تعالى فاعل بالاختيار ولو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختار ، لأن المختار هو الذى إن شاء فعل وان شاء ترك ، وتأملوا الآيات التى وردت فى الوجوب عليه تعالى مثل قوله تعالى "وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها" سورة هود آية (٦) فأنها محمولة على أن المراد بها الوعد تفضلا . وقد استند المتأخرون فى ذلك أيضا ألى مذهب الاشاعرة وأصولهم فيما يتعلق بمسألة "أيلام الأطفال" .. فأصل أيلام الله

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ – للمزيد راجع – أحمد الاجهوری – تعليق على الحاشية – بالهامش – ص٦١ ، ص٦٢ .

(٢) راجع – الشهرستانى – الملل والنحل – ص٥٤ ، ص٥٥ .

تعالى للأطفال له حكمة ، وهو حصول الثواب عليه لأبويهم . لأن ذلك من المصائب التى يثاب الشخص عليها ، وقد قال أمام الحرمين (أبو المعالى الجوينى) شدائد الدنيا مما يلزم العبد الشكر عليها لأنها نعم حقيقة ، وما شبه ذلك أيضا مثل الدواب والعجزة فأنهم لا نفع لهم فى إنزال الإسقام بهم [1] . وقد تناول الإمام الجوينى آراء ومذاهب المعتزلة فى هذه المسائل بالتحليل والنقد ورفض أصولهم فى وجوب أمر من الأمور على الله تعالى ، بما يتفق مع ما سبق ذكره . ونكتفى بالإشارة إلى مصادره خوفا من الإطالة [2] . ولكن نذكر بعض الآراء التى وردت عند الإمام أبى الحسن الاشعرى فى ذلك فقد ذهب فى مسألة "إيلام الأطفال" بقوله : يقال لهم (يقصد المعتزلة) أليس قد آلم الله عز وجل الأطفال فى الدنيا بالآم أوصلها إليهم كنحو - الجذام الذى يقطع أيديهم وأرجلهم وغير ذلك مما قد يؤلمهم به ، وكان ذلك سائغا جائزا ؟

---

(1) إبراهيم البيجورى - تحفة المريد على الجوهرة - ص٦٣ .

(2) للمزيد - راجع الجوينى - الارشاد الى قواطع الأدلة - ص٢٦٨ ، ص٢٨٦ - كذلك أنظر - ٢٨٧- حتى ص ٣٠١ - كذلك راجع الإمام الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد - ص١٤٨ (الدعوى الأولى فى نفس وجوب الخلق على الله تعالى ص١٥١ (فى تكليف العباد ومالا يطيقون) ص١٥٤ (نفى وجوب رعاية الاصلح على الله تعالى لعباده) .

فإذا قالوا : نعم ، قيل لهم : فإذا كان هذا عدلا مما أنكرتهم أن يؤلمهم فى الآخرة ويكون ذلك منه عدلا ؟ فأن قالوا : ألمهم فى الدنيا لتعتبر بهم الآباء ، قيل لهم فإذا فعل ذلك بهم فى الدنيا ليعتبر بهم الآباء وكان ذلك منه عدلا . فلم لا يؤلم أطفال الكافرين فى الآخرة ليغيظ بذلك آبائهم ، ويكون ذلك منه عدلا ؟[1] .

فالمسألة إذن على قدر كبير من الأهمية ، بحيث نجد أن ·هؤلاء الدارسين والشراح المتأخرين يؤيدون مذاهب أهل السنة وأئمة السلف وأهل الحديث ، وذلك بيان بطلان مذاهب الفلاسفة والمعتزلة فى تقييد القدرة والمشيئة الإلهية طبقا لمقاييس العقل والمنطق ، فالله تعالى عادل ،والعدل من صفاته تعالى ·

خامسا :- الأيمان ·

لقد أهتم هؤلاء المتأخرون بقضية الإيمان ، طبقا لمذاهب أهل السنة المتكلمين (من الاشاعرة والماتريدية) وكذلك علماء

---

(1) أبو الحسن الاشعرى - الابانة عن أصول الديانة - ص٦٠ وللمزيد فى ذلك : راجع الإمام الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد - ص١٥٤ (الدعوى الثالثة) فى أن الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البرئ عن الجنايات ولا يلزم عليه الثواب ·

وأئمة السلف وأهل الحديث ، وقد صنفوا الكثير من المتون نظما ونثرا ، حيث ترددت خلالها جملة عقائدهم فى هذه المسألة، ثم تناولوها بالشرح والدراسة والتحليل والدراسة ، وهم يؤكدون على عقائد أهل السنة والسلف وموضحين رفضهم لمذاهب الفرق [1]* الأخرى التى اختلفت معهم حول "قضية الإيمان وتعريفه"

---

(١)نذكر من هذه المذاهب بإيجاز :

أ- المعتزلة : قالوا : أن الايمان هو معرفة بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالجوارح ، وأن كل عمل فرضا كان أم نقلا ، أنما يدخل تحت الايمان ، فالإيمان يزيد من الطاعات ، وينقص بالمعصية ، وهو خصال الخير اذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا ،والفاسق لم يستجمع هذه الخصال فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو بكافر مطلقا ، واذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالد فيها ، - راجع - الشهرستانى • الملل والنحل - حـ١ - ص٤٨ - كذلك دكتور محمد على ابو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - ص٢٨١ ، ص٢٨٢ .

ب- الخوارج : قالوا أن الايمان هو العلم والأقرار بالعمل - راجع - الشهرستانى - الملل والنحل - حـ١ - ص١٢٦ .

ت- الجهيمية (الجبرية) : قالوا : أن الايمان لا ينبعض ، أى لا ينقسم الى عقد وقول وعمل ، ولا يتفاضل أهله فيه ، فإيمان الانبياء ، وإيمان الامة على نمط واحد . اذ المعارف لا تتفاضل - الشهر ستانى - الملل - حـ١ - ص٨٨ .

ث- الكرامية : (نسبة لمحمد بن كرام المتوفى عام /٢٥٥هـ / . وكان من المجسمة قالوا : الايمان هو الاقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ، ودون سائر الاعمال . وفرقوا بين تسمية المؤمنين مؤمنا فيما يرجع الى احكام الظاهر والتكليف وفيما يرجع

ونريد أن نبين هنا أراء المتأخرين في الإيمان من خلال ما وضع من شروح وتعليقات تظهر مدى اتباعهم لمذاهب أهل السنة من الاشاعرة .

قال الشيخ إبراهيم اللقاني - في تعريف الإيمان : [1]

وفسر الإيمان بالتصديق * والنطق فيه الخلف بالتحقيق**

فقيل شرط كالعمل وقيل * بل شرطة والإسلام اشرحه بالعمل**

مثال هذا الحج والصلاة * كذا الصيام فادر والزكاة**

[تابع من المقطع السابق]إلى احكام الاخرة ، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا على الحقيقة ، مستحق للعقاب الابدى في الاخرة - الشهر ستاني - الملل والنحل - حـ١ ص١١٣ - كذلك البغدادى - الفرق بين الفرق - ص١٣١ - ط - القاهرة - بدون تاريخ .

ج- المرجئة : قالوا لا يضير مع الايمان معصية ، وأن الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له ، وترك الاستكبار عليه ، والمحبة بالقلب ، وأن الطاعات ليست من الايمان ، ولا يضير تركها حقيقة الايمان ، ولا يعذب على ذلك اذا كان الايمان خالصا ، واليقين صادقا : الشهر ستانى - الملل - ص١٤٠ - كذلك - البغدادى - الفرق بين الفرق - ص١٢٣ .

[1] إبراهيم اللقانى - متن الجوهرة - توحيد (المجموعة) - ص٩ ، ص١٠ .

ورجحت زيادة الإيمان *** بما تزيد طاعة الانسان

ونقصه ينقصها وقيـــل *** لا وقيل لا خلف كذا قد نقلا

وقال الشيباني : [1]

وإيماننا قول وفعل ونية *** ويزداد بالتقوى وينقص بالردى

وان كنا لسنا بحاجة إلى شرح هذه النصوص المنظومة فى هذه المتون ، فحسبنا ما وضع عليها من شرح وتعليقات لدى علماء متأخرين [2] ولكن نريد توضيح عقائد هؤلاء كامتداد لمذاهب أهل السنة والسلف والأئمة فى العصور المتأخرة .

فالأيمـان هنـا هـو : التصديـق بـالقلب ، والنطـق باللســان ، والعمل كشرط لصحة وصدق الإيمان ، وهذا العمل هو تنفيذ ما نص عليه الإسلام من أداء الفرائض دون تركها لأن الإيمان بها يزيد لأنها

---

(1) محمد الشيباني – متن الشيبانية – توحيد – ص٢٣ .

(2) لمن يريد المزيد – يراجع إبراهيم البيجورى – تحفة المريد على الجوهرة التوحيـــد – ص٣٥ ، ص٣٦ – كذلك تعليق الشيخ أحمد الاجهورى نفس الصفحات .

ـن الطاعات ، وينقص بدونها ، لأن ترك الطاعات معصية . وارتكاب المعاصى يقلل من إيمان المؤمن .. ولكن ليس ذلك يؤدى بالمؤمن العاصى إلى الحكم عليه بالكفر لتركه الطاعات ، ولا يؤدى إلى تخليده فى النار ، ما دام المؤمن لم يكفر بالله تعالى ولم يشرك به أحدا ... لأن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر دون ذلك لمن يشاء ، كذلك فان المؤمن الذى يقر باللسان ويصدق بالقلب إذا مات ولم يتب من ذنب ارتكبه ، فان أمره مفوض إلى الله تعالى أن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له ويجوز تعذيب مرتكب الكبيرة على قدر ما ارتكب دون أن يحكم عليه بالخلود فى النار .

والى ذلك أشار المتأخرون بقولهم :

إذ جائز غفران غير الكفـــــر *** فلا نكفر مؤمنا الوزر

ومن لم يمت ولم يتب من ذنبه *** فأمره مفوض لربه

وواجب تعذيب بعض ارتكب *** كبيرة ثم الخلود مجتنب [1]

---

[1] اللقانى – متن الجوهرة – ص١٤ .

ويقول صاحب متن "الأمالي توحيد" :

وذو الإيمان لا يبقى مقيما .. بسوء الذنب في دار اشتعال

وفي متن الشيبانية – توحيد : [٢]

ويغفر دون الشرك ربي لمن يشا *** ولا مؤمن بالإله كافرا فدا

وإذا كان ذلك كذلك ، فأن المتأخرين فيما يتعلق بقضية الإيمان يأخذون بعقائد أهل السنة والسلف من متكلمي الاشعرية والماتريدية وكذلك الأئمة كأبي حنيفة / ١٥٠هـ / ومالك / ١٧٩هـ / والشافعي / ت عام ٢٠٤ هـ / والإمام أحمد بن حنبل ت عام ٢٤١هـ / . وهذا ما صرحوا به فقالوا :

فهذا اعتقاد الشافعي إمامنا *** ومالك والنعمان أيضا واحمد [٣]

وقد يتضح ذلك عندما نشير بايجاز إلى عقائد أهل السنة والسلف والأئمة في ذلك : ذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان :

---

[١] محمد الاوشني – متن بدء الامالي – ص١٨ .

[٢] الشيباني السابق – ص٢٦ .

[٣] المصدر السابق ص ٢٦ .

الى أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله تعالى ورسله عليهم السلام فى الجملة دون تفضيل ، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه ، وقد ثار حول هذه العقيدة جدل. إذ نقل البعض عنه أنه كان مرجئا بهذا القول [1] ولكن الشهر ستانى وغيره من الباحثين نفوا ذلك عنه ، لأن بعض خصومه نسبوا إليه عقيدة الأرجاء ، وقد رأى الشهر ستانى أن اهتمام أبو حنيفة بالفروع وكونه إماما من أكبر الأئمة يدل على أنه يكبر الأعمال . هذا عكس الأرجاء ، إذن فان ظن أصحاب المقالات من الخصوم بأن أبا حنيفة يؤخر العمل عن الإيمان ليس بصحيح ، إذ كان أبو حنيفة يعارض أقوال وعقائد القدرية المعتزلة والخوارج الذين ظهروا فى الصدر الأول للإسلام ، فأراد بهذا القول الإيمان "إقرار وتصديق " أن يحمى المجتمع الإسلامى من عقائدهم بأن

---

[1] البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ١٢٣ ، الاشعرى – مقالات الاسلاميين – (الفرقة التاسعة من المرجئة) . تحقيق محمد محى الدين.

الإيمان ، عقد وعمل فمن لم يعمل لم يكن مؤمنا والعمل على الجوارح ، وبذلك يحق عليه القتل [١] .

كذلك فأن الإيمان إذا كان مفهومه هو التصديق فإن ذلك لم يمنع من وجوب الطاعات كالصلاة ، والصيام ، والحج .. . الخ . وجوبا حتما مشددا لا يصح التساهل فيه بحالة ما ، والخلاف ليس إلا في مدلول اللفظ [٢] .

وهذا ما أخذ به هؤلاء المتأخرون في عقائدهم الأصولية ، فالإقرار والتصديق هو تحقيق للأيمان وشرط العمل فيه أداء فرائض الاسلام . أو الطاعات من صلاة وصيام وزكاة وحج .... الخ . وليس نقص الطاعات مؤديا إلى الكفر والخلود في النار . بل قد يعذب المؤمن على قدر تركه للطاعات [٣]

---

[١] الشهر ستانى – الملل والنحل – حـ١ – ص١٤١ – دكتور النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام – ط – ص٢٤٢ – ط دار المعارف ١٩٨١م .

(٢)أحمد أمين – ضحى الاسلام – حـ٣ – ص٣٢٠ – ط مكتبة النهضة المصرية .

[٣] راجع إبراهيم اللقانى – متن الجوهرة – توحيد – (المجموعة) – ص١٠ .

والامام مالك بن أنس ت عام ١٧٩هـ / ٧٩٥م / كان وهـو يضع أساس العقيدة العملية يعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل [1].
كذلك الإمام الشافعي ٢٠٤هـ / كـان يؤمـن بالقضاء والقدر وأن الإيمان تصديق وعمل وأنه يزيد وينقص [2] وكان سفيان الثوري /٩٧هـ / ١٦١هـ / يقول : الصلاة والزكاة من الإيمان ، والإيمان يزيد والناس عندنا مؤمنون مسلمون ، والإيمان متفاضل ، ويروى عن الثوري أيضا قوله : لا يستقيم قول إلا بعمل ، ولا يستقيم قول وعمل إلا بنية ولا يستقيم قول وعمل ونية إلا بموافقة الكتاب والسنة [3]
وقد ذكر الإمام تقي الدين بن تيمية ت عام ٧٢٧ هـ / السلفي المتأخر عقيدة الإمام أحمد بن حنبل / ٢٤٢هـ / . في مسألة الإيمان والاستثناء فيه . فيقول أن الإمام أحمد رضي الله عنه يقول: أن الإيمان قول وعمل ، وهذا يعني عدم الجزم بالقبول لعدم الجزم باستكمال الفعل أو العمل . ويوضح الإمام ابن تيمية أن الإمام أحمد كان يستثني لكون العمل من الإيمان ، وهو لا يتيقن

---

(١)دكتور النشار – نشأة الفكر – جـ١ . ص٢٤٤ .

(٢) المصدر السابق – ص٢٤٦ .

(٣) دكتور عبد الحليم محمود – سفيان الثوري – ص٤٣ – ص٤٤ – ط دار المعارف – ١٩٨١م .

الإمام أنه أكمله . بل يشك فى ذلك . ففى الشك وأثبت اليقين فيما تيقنه من نفسه . أثبت الشك فيما لا يعلم وجوده وهو مستحب[1] .

والواضح أن المتأخرين قد جمعوا بين عقائد أهل السنة والسلف والأئمة والمحدثين . كسفيان الثورى - فى عقائدهم الأصولية . فى مسألة "الإيمان" بل يقتربوا أيضا من علماء الكلام من الاشاعرة . فالإمام أبو الحسن الاشعرى /٣٢٤هـ / ٩٣٥م / قال الإيمان هو التصديق بالجنان ، وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه ، فمن صدق بالقلب ، أى أقر بالوحدانية لله تعالى ، وأعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب صح إيمانه حتى لو مات عليه فى الحال مؤمنا ناجيا . ولا يخرج من لإيمان إلا بأنكار شيء من ذلك وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى [2] .

وللاشعرى قول فى الإيمان - فى كتابه - الإبانة - إذ يأخذ ويقر بأقوال أئمة السلف والحديث فيقول "أن الإيمان قول وعمل

---

[1] الشهر ستانى - الملل والنحل - ط - ص١٠١ .

بريد ويمص " " ولا سـ ـ ـ ـ ن الاسعرى قد صنف هذا الكتاب فـى الطور الثالث من حياته العلمية . إذ نجـده يتبع عقائد السلف أئمة الحديث . أما ما ورد من أقوال أخرى وهـى لا تخرج عـن هـذا النطاق إلا فـى بعض التحليـلات اللفظيـة ، فقـد كـان يكـافح آراء وعقائد المعتزلة والقدرية والخوارج الذين قـالوا بخلـود مرتكـب الكبـيرة فـى النـار . وهنـاك دراسـات تفيـد ذلـك [1] . والماتريديـة يقولـون: أن الإيمـان هـو التصديـق بـالقلب ،والإقـرار شـرط إجـراء الإحكام [2] .

[تابع الحاشية السابقة][2] أبو الحسن الاشعرى - الأبانة عن أصول الديانة - ص١١ .

[1] دكتوره . فوقيه حسين محمود - تحقيق كتاب الابانة للأشعرى - (المقدمة) - ط - دار الانصار - القاهرة - ١٩٧٧م .

[2] للمزيد من الدراسة - الإمام نور الدين الصابونى - كتاب البداية من الكفاية فى الهدايـة فى أصول الدين - ص١٥٢ - ص١٣٥ . (ويذكر الصابونى - أن هذا القول هو أختيـار الشيخ أبو منصور الماتريدية ت عام / ٣٣٣هـ / . وقد نص عليه الإمام ابو حنيفة فـى كتابه - العالم والمتعلم - وهذا يدل على أن الماتريدية تابعوا أبا حنيفة . فى عقيدة الإيمان ولم يصرحوا بزيادة او نقصان فى الإيمان ، لأن الطاعات والأعمـال فـروع للأيمـان والتارك لها يعاقب ولكن لا يخرج عن حد الإيمان .

ومن الجدير بالذكر أن الإمام الجويني ت عام ٤٨٧هـ / والإمام الغزالي ت عام ٥٠٥هـ / وفخر الدين الرازى ت عام ٦٠٦هـ لم يخرجوا كثيرا عن عقائد أهل السنة والسلف وأئمة أهل الحديث فى أصولهم ، وتعريفهم عن الإيمان .. فقد قالوا : بأن الإيمان تصديق بالقلب والإقرار أو العلم وأن الأعمال إن كانت من الإيمان فهى فروع وخارجة عن مسماة ، فالإمام الغزالى يقول أن الخلاف فى المسميات وإذا فصل عن مسميات ارتقم الخلاف . إذ قد يعبر عن الإيمان بتصديق معه عمل بموجب التصديق ، أما الرازى فأنه جعل الإيمان محله القلب ، وأن الأعمال معطوفة على الإيمان مما قد يوجب التغاير ظاهرا . كذلك يثبت الإيمان مع الكبائر ... [1] .

وهذا يدل على أن الإيمان هو الإقرار والتصديق ، وأن الأعمال فروع للأيمان يعاقب العاصى والتارك لها ولا يخلد فى النار ولا يخرج عن حد لإيمان ، أى ليس بكافر كما أن الأعمال داخلة تحت أسم

---

(١) للمزيد فى ذلك – راجع الجوينى – الأرشاد الى قواطع الأدلـــة – ص٣٩٧ ، – كذلك الإمام الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص١٨٩ – وما بعدها .
كذلك الإمام فخر الدين الرازى – أصول الدين – ص١٢٧ – ١٢٨ – تحقيق طـــه عبـد الباقى سعد – ط – المكتبة الازهرية – بدون تاريخ .

الإيمان[1] وقد أشار إلى ذلك الشراح المتأخرون ، وذكروا الأصول العقائدية في مذاهب أهل السنة والسلف وأئمة المحدثين بما يوافق ما ذكرناه[2] .

إذ يتضح لنا أن العقائد الأصولية عند العلماء والدارسين المتأخرين في الفكر الأصولي الإسلامي جمعت بين أقوال أئمة السلف وأهل الحديث وكذلك أئمة أهل السنة من المتكلمين والمحققين من الأشاعرة والماتريدية .

---

[1] المصدر السابق – ص١٢٨ .

[2] راجع – إبراهيم البيجوري – الحاشية – تحفة المريد على جوهرة التوحيد – ص٢٦ ، ص٢٧ ، ص٢٨ ، ص٢٩ ، ص٣٠ .



الفصل الثالث

البعث وأمور الحياة الآخرة

تمهيد :

لقد آمن المسلمون بحقيقة البعث فى الحياة الآخرة ، إذ أن ذلك من أصول الإيمان والاعتقاد الإسلامى ، كذلك أمنوا بالثواب والعقاب ، لكل من المحسن أو المسىء ، ولكن حدث الاختلاف بين بعض المذاهب الإسلامية من غير أهل السنة والسلف والأئمة المحدثين ، حول كيفية البعث ، وأحواله وألوان الثواب فى الجنة ، والعذاب فى النار ، وحدثت تأويلات كثيرة فى هذا المجال ، فأصحاب المذاهب الفلسفية يؤولون الثواب والعقاب تأويلات عقلية ، حيث أن ذلك يحدث للروح بدون الجسد ، وأن البعث للأرواح دون الأجساد ، أى أنهم قالوا باستحالة عودة عين الأجساد . واستدلوا على ذلك بحجج عقلية كثيرة وقد كفرهم فى ذلك أهل السنة والسلف ، كذلك الإمام الغزالى ت عام ٥٠٥هـ - فى مؤلفاته وبصفة خاصة - كتابه "تهافت الفلاسفة" إذ ونقد أدلتهم ، بحجج وبراهين عقلية ونقلية [١] .

---

(١) من هذه الحجج ما تناوله الغزالى بالتحليل والنقد فذكر : أن من زعم من الفلاسفة والمتصوفة بأن الانفس باقية وأن الاجساد لا تعاد وحجتهم فى ذلك أن الجسم مستحيل من اغذية مأكولة ، والاغذية نباتات ولحوم ، وربما اكل شخص آخر فمجتمع جسم [

والمعتزلة من أصحاب المذهب العقلي ، لم ينكروا حقيقة البعث ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، ولكنهم تأولوا أحوال الآخرة تأويلا عقليا [1] كذلك أنكروا بعض الأحاديث النبوية في

تابع المقطع السابق] واحد من الاجسام ، فلو أعيد الجسم لبطلت تلك الاجسام المأكولة ولبطل حشرها ، وان حشرت زال الجسم هذا الآكل . ويرد الغزالي على الفلاسفة بحجة عقلية مماثلة بقوله : لا تلتزم لكم أن الله تعالى يعيد عين الاجساد ، بل ضمن أن يرد الانفس الى خلق جديد ، وتراه كما فعل ذلك ابتداء" .

نظرنا : الغزالي – معراج السالكين – ص١٥٨ – ١٥٩ – ط الجندي – ١٩٧٣م .

كذلك – تهافت الفلاسفة – ص٢٤٣ – ص٢٤٤ – تحقيق دكتور ماجد فخري – المطبعة الكاثولوكية – بيروت – ١٩٦٢م .

(١)نذكر في ذلك على سبيل المثال (ما ذهب اليه أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة البصريين / ١٣٥ – ٢٢٦هـ / : أن حركات أهل الخلدين تنقطع وأنهم يصيرون الى سكون دائم خمودا ، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة ، وتجتمع الالام في ذلك السكون لأهل النار ، وهذا قريب من قول الجهم بن صفوان ١٢٧هـ / ٧٤٥م / وهو مؤسس مذهب الجبرية إذ حكم بفناء الجنة والنار) .

نظرنا – الشهر ستاني – الملل والنحل – ط – ص٥١ ، ص٨٧ – أراء الجهيمية .

أحوال القبر ، وثوابه وعقابه وكذلك بعض الأحاديث التى رأوا أنها بعيدة عن تصور العقل [1] .

أما غلاة الصوفية فقد تأولوا الثواب والعقاب تأويلا روحانيا"[2].

---

(١)فقد انكرت المعتزلة عذاب القبر : فقالوا : إنا نرى شخص الميت وشاهده ، وهو غير معذب ، وأن الميت ربما تفترسه السباع وتأكله .... الخ . - كذلك أنكروا ما يتعلـــق بما ورد من أخبار : مثل سؤال منكر ونكير فيقولون : أنا نـــرى الميـــت ولا نـــرى منكرا ولا نكيرا ، ولا نسمع صوتهما ... وقد رد الغزالى على أراء هؤلاء وفندهـــا ، بأدلة نقلية شرعية وحجج عقلية- من ذلك قوله فى عذاب القبر - لقـــد دلـــت عليـــه قواطع الشرع - وأن النبى صلى اللع عليه وسلم امرنا بالأستعاذة مـــن عذابـــه فـــى الادعية ، وقوله صلى الله عليهوسلم عندما مر بقبرين : أنهما يعذبان ، وقوله تعـــالى "حاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غذوا وعشيا" سورة غافر -آيـــة (٤٥). ويوضح الغزالى ذلك العذاب بأنه يحدث للميت دون أن ندرك ظاهر ذلك على شخصه الظاهر ، مثله فى ذلك مثل النائم عن الاحتلام اذ أنه يشعر باللذة أو الآلم بما لا يستطيع أن يدركه الشخصالقائم بجواره ، ويجوز أن يكون الألم أو اللذةجزء مـــن القلب أو الباطن ..... الخ . أما من ينكرسؤال منكر ونكير ، فهو كمن ينكر مشـــاهدة النبر صلى الله عليه وسلم لسيدنا جبريل عليه السلام ، وسماعه كلامه... الخ .
نظرنا : الإمام الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد - ص١٨٠ -ص١٨٥ .

(٢) لقد أسرف بعض الصوفية من الغلاة فى تأويل الظواهر ورفعها حتى حملـــوا : قولـــه تعالى "وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم" سورة يس - آية (٦٥) . أن ذلك بلســـان الحـــال - الغزالى - أحياء علوم الدين - جـــ١ - ص١٠٢ - ط - دار إحياء الكتب العربية .

وقد غالى الشيعة الباطنية وفلاسفتهم وبصفة خاصة جماعة أخوان الصفاء فى تأويل أمر الآخرة تأويلا باطنيا رمزيا . يهدف تحطيم أصول العقيدة ، ونصرة دعوتهم الإسماعيلية [1] .

ولقد قاوم علماء السنة والسلف على مر العصور هؤلاء وغيرهم من الفرق التى غالت أو تطرفت فى تفسير وتأويل البعث ويوم القيامة ، والجنة والنار أو الثواب والعقاب ، وأقروا ما جاء فى ذلك من أخبار ونصوص ، ولم يتأولوا نصا قرآنيا أو حديثا من الأحاديث على منهج يخالف الظواهر ، ما كان عليه وآمن المسلمون فى الصدر الأول للإسلام .

وإذا كان المتأولون لامر الحياة الأخرى وحقيقة البعث يعتقدون أن ما ورد فى النصوص القرآنية ، أو الأحاديث النبوية من أوصاف حسية ، هى أمثال مضروبة لممثولات باطنة ومعانى داخلية يمكن تأويلها ، فأنهم بذلك نظروا إلى النصوص بالعين العوراء ، أى من جهة واحدة فقط ، فإن ما ورد فى شأن الآخرة وأوصافها ، ثوابها

---

[1] تأول هؤلاء الإسماعيلية الجنة : بالدخول فى أصول الدعوة، والنار هى عدم الاعتقاد فى اصولهم - راجع - رسائل أخوان الصفاء - ط - القاهرة ١٩٢٧م .

وعقابها. حسا لا يجب إنكاره . كما أنه يجب الإقرار بأن ما في الآخرة أفضل وأعظم . وأجزل في العطاء مما في الحياة الدنيا .

فقد وردت أحاديث في ذلك [١] ونصوص قرآنية كريمة [٢] يجب إقرارها كما يجب إقرار الظواهر والأوصاف الحسية كما وردت في القرآن الكريم .

إذن لا يجب تأويل الظواهر بما يخالف مدلولاتها ومعانيها ومرادها ، أي لا يمكن للمؤول أن يقف على المعنى دون الظاهر ، ولا يقف على الظاهر دون المعنى ، ويجب الأخذ والإيمان بالجانبين ، الحسي والمعنوي، الجسماني والروحاني معا .

وفيما يتعلق بمذهب الأصوليين والشراح المتأخرين ، فقد أمنوا بمذهب أهل السنة وأقروا حقيقة البعث الجسماني والروحاني

---

(١)جاء في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "في حديث قدسي" : قال الله تعال : "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فأقرأوا إن شئتم فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة أعين" .
نظرنا – البخاري – الصحيح – حـ٢ – ص٢١٧ – ط – دار إحياء الكتب العربية – بدون تاريخ .

[٢] وقوله تعالى : "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة" . سورة يونس اية (٢٦) .

معا ، ولم يتعمقوا في مجال البحث على أنظار عقلية أو فلسفية. بل انتقدوا مذاهب المؤولين من الفلاسفة والمعتزلة ، لذلك نجدهم قد أقروا : وجوب الإيمان بالموت وأن أعمار العباد مقدرة أزلا سواء مات العبد ميتة طبيعية أو قتل . فالقتل لا يقصر من عمره أبدا ، وأن ملك الموت "عزرائيل" هو الرسول الموكل بقبض الأرواح ، كذلك أقروا بعذاب القبر وسؤال منكر ونكير ، والصراط. وهو اليوم الآخر (يوم القيامة) وأن إعادة الجسد مرة أخرى هو الأرجح ، وأمنوا بالميزان، ووزن الأعمال والكتب والأعيان وخلق الجنة والنار وأنهما حق ، كذلك قالوا بوجوب الإيمان بالشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم في حق المؤمنين . وحوضه صلى الله عليه وسلم ، وأجازوا أن يغفر للمؤمن العاصي بعد أن يلقى قدرا من العذاب ، وأن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهكذا فان العلماء والدارسين من المتأخرين نقلوا عقائد أهل السنة وصاغوها في مصنفاتهم نظما أو نثرا [1] . واعتقد أن هذه المسائل قد فرغ البحث

---

[1] راجعنا في ذلك : مجموعة المتون المحتوى على خمسية واربعين متنا من خواص الفنون) ص ١١ إلى ص١٤ . متن الجوهرة لإبراهيم اللقاني ، ص١٦ - ص١٨ . متن بدء الامالي - أبو الحسن سراج الدين الأوشي . ص٢١ - متن الخريدة لأحمد الدر دير .

منها بعد أن توطدت العقائد الإسلامية ، وأصبح مذهب أهل السنة سائداً الآن .

ولكن هناك بعض المسائل الهامة التى أشاروا إليها ، وكانت مجالا للخلاف بين أهل السنة من المتكلمين والفقهاء وبين القدرية والمعتزلة والجهمية وكذلك الفلاسفة وملاحدة الباطنية من قبل .

ونود هنا أن نبينها بإيجاز .. مثل : مسألة الرؤية لله تعالى فى الآخرة - وعذاب أو نعيم القبر - وسؤال منكر ونكير - وبعث الأجساد مرة أخرى .

أولا :- مسألة الرؤية لله تعالى فى الآخرة

يؤمن المسلمون من أهل السنة من المتكلمين أو السلف وأئمة الفقهاء والمحدثين بما جاءت به الاخبار وربما أشار إليه القرآن الكريم فى الرؤية الإلهية للمؤمنين فى الجنة فى قوله تعالى"وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة "سورة القيامة آية (٢٢) .

[تابع المقطع السابق] ص٢٣ ، ص٢٤ - متن الشيبانية - توحيد - لمحمد الشيبانى - كذلك إبراهيم البيجورى الحاشية على جوهرة التوحيد - ص٩١ - ٩٢ وما بعدها .

وقوله تعالى : "للذين احسنوا الحسنى وزيادة" سورة يونس آية (٢٦) . وقول النبى صلى الله عليه وسلم "أنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر"[1] وقد صاغ المتأخرون هذه المسألة فى المتون ، وتناولها الشراح بالتحليل والتفصيل والرد على المنكرين لها من المعتزلة والفلاسفة .

فقالوا[2] :

ومنه أن ينظر بالأبصـــار	***	لكن بلا كيف ولا أنحصار
للمؤمنين إذ بجائز علقت	***	هذا وللمختار دنيا ثبتت

كذلك قولهم :

يراه المؤمنون بغير كيف	***	وادراك وضرب من مثال
فينسون النعيـــم إذ رأوه	***	فياخسران أهل الاعتزال

وقد ذهب إلى ذلك أيضا صاحب متن الخريدة والشيبانية .

---

(١)البخارى - الصحيح - حـ٤ - ص١٣٩ - ص١٤٠ .

(٢) نظرنا : مجموعة المتون - ص١١ ، ص١٦ ، ص٢١ ، ص٢٣ .

وتوضيح ذلك : أنه من الجائز عقلا عليه تعالى أن ينظر . فالرؤية جائزة عقلا دنيا وآخرى . لأن البارى تعالى موجود يصح أن يرى ، فالله تعالى يصح أن يرى لكن لم تقع دنيا لغير النبى صلى الله عليه وسلم . وواجب شرعا فى الاخرة ، كما اتفق عليه أهل السنة وجاء طبقا للكتاب والسنة والاجماع [1] .

وقد أنتقد هؤلاء المتأخرون آراء المعتزلة الذين تأولوا الرؤية على معانى أخرى ، بحيث استبعدوا ذلك ، وخالفوا الشرع وآراء أهل السنة والأئمة من المحدثين . فقوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" سورة القيامة - آية (٢٢) معنى ناضرة (حسنة) وهو صفة للوجوه ، وهو المسوغ للابتدائية وناظرة (خيرة) وقد حمل الجبائى [2] . النظر فى الاية على الانتظار ، وجعل إلى أسما بمعنى "النعمة" والمعنى عنده منتظرة نعمة ربها . أما قوله تعالى "للذين احسنوا الحسنة وزيادة" سورة يونس آية (٢٦) فإن الحسنى هى الجنة - والزيادة هى النظر لوجه الكريم . كما قال جمهور المفسرين ، وقول النبى صلى الله عليه وسلم (انكم سترون ربكم

(١)هو أبو علىالجبائى - من مشايخ المعتزلة المتأخرين ت عام ٣٠٣هـ / ٩١٦م / .
(٢) إبراهيم البيجورى - تحفة المريد على جوهرة التوحيد - ص٩٦ .

كما ترون القمر ليلة البدر)[1] وقد أول المعتزلة الحديث بمعنى . ستروون رحمة ربكم[2] .

ولكن مع أن الرؤية جائزة عقلا وشرعا على الله تعالى للمؤمنين في الجنة ولكنها رؤية بلا كيف ، ولا انحصار ، أى بلا تكييف للمرئى بكيفية من كيفيات الحوادث من مقابلة ، وجهة ، وتحيز وغير ذلك ، وفى ذلك رد على شبهة المعتزلة العقلية التى تمسكوا بها فى قلوبهم باحالة الرؤية ، وحاصلها أنه تعالى لو كان مرئيا وكان مقابلا للرائى بالضرورة فيكون فى جهة وحيز ، وحاصل الجواب أن قول المعتزلة : لكان مقابلا للرائى بالضرورة ممنوع ، فلزوم الجهة والحيز ممنوع إذ الرؤية قوة يجعلها الله فى خلقه ولا يشترط فيها مقابلة المرئى . ولا كونه فى جهة وحيز ولا غير ذلك[3] .

فالرؤية لله تعالى فى الاخرة جائزة شرعا وعقلا - كما استدل على ذلك علماء السنة والسلف والأئمة والمحدثين والفقهاء .

---

(١) البخارى - الصحيح - حـ٤ - ص١٣٩ - ص١٤٠ .

(٢) إبراهيم البيجورى - تحفة المريد على الجوهرة - ص٥٦ .

(٣) المصدر السابق - ص٦٦ - وللمزيد الصفحات التالية .

ثانيا : أحوال القبر :

تناول المتأخرون بحث هذه المسألة العقائدية ، فأثبتوا عذاب ونعيم القبر ثم سؤال منكر ونكير كما جاء بذلك الشرع . فقالوا [1] :

سؤالنا ثم عذاب القبر .. نعيمه واجب كبعث الحشر

وفي الشيبانية [2] :

وان عذاب القبر حق وأنه *** على الجسم والروح الذىفيه الحدا

ونكره ثم النكير بصحبة *** هما يألان العبد فى القبر مقعدا

وقد توسع الشراح والمعلقون فى تفصيل ذلك مستندين إلى نصوص القرآن الكريم وما ورد فى أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم والمفسرين ، وما أوضحه الإمام الغزالى فى كتابه .... الدرة الفاخرة ، كذلك كتابه إحياء علوم الدين [3] ولكن اهم فكرة قالها

---

(1) اللقانى – متن الجوهرة – ص١٣ .

(2) محمد الشيبانى – متن الشيبانية – ص٢٤ .

(3) راجع الإمام الغزالى – الدرة الفاخرة فى شرح علوم الآخرة – ط – الجندى

المتأخرون فى شروحهم فى هذا المجال هى : ان كل ميت أراد الله تعالى تعذيبه عذب قبرا ، حتى ولو لم يقبر ، ولو صلب أو غرق فى بحر أو أكلته الدواب أو احرق حتى صار رمادا أو ذرى فى الريح ، ولا يمنع من ذلك كون الميت تفرقت اجزائه . والمعذب البدن والروح جميعا بأتفاق أهل الحق [1] . وفى هذا رد على أقوال المعتزلة وعبد الله بن كرام أو غيرهم ممن ينكرون ذلك ، وقد رد عليهم ايضا الإمام الغزالى بأدلة عقلية على أصول شرعية [2] .

ثالثا :- البعث والحشر والنشر

هذه المسألة اشار اليها المتأخرون فى المتون والمصنفات التى وضعوها فى مجال علم التوحيد - لكى تلقن للدارسين وليحفظوها ، وكما قلت من قبل أن مثل هذه المسائل ليست مجالا للبحث العميق أو الاختلاف فيها ، حيث أن عقائد أهل السنة

كذلك الاحياء - حـ٤ - ط - دار احياء الكتب العربية - بدون تاريخ .

(1) إبراهيم البيجورى - تحفة المريد على الجوهرة - ص٩٧ - وما بعدها .

(2) سبق الأشارة الى ذلك - (راجع الهامش) ص - وللمزيد من التفاصيل - راجع الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد - ص١٨٠ ، ص١٨٩ ، كذلك الاحيـاء - حـ١ - ص١٠٣ . كذلك راجع - تهافت الفلاسفة - أماكن متفرقة .

والفقهاء قد سادت فى ارجاء العالم الاسلامى حتى الأن . ولكن الشراح والمعلقين حاولوا تفصيل ذلك لما فيه من رد على أقوال الفلاسفة وغلاة الصوفية وملاحدة الباطنية [1] الذين أنكروا بعث الاجساد أو قالوا ببعث الارواح ، وفناء الخلدين . الجنة والنار [2] .

ويمكن أن نشير إلى ذلك بأختصار ... فقد قال المتأخرون:

وقل يعاد الجسم بالتحقيق *** عن عدم وقيل عن تفريق

وفى اعادة العرض قولان *** ورجحت اعادة الاعيان [3]

---

[1] مثل : غلاة الصوفية – الذين غالوا فى تأويل الظواهر حتى حملوا قوله تعالى "وتتكلمنا أيديهم وتشهد ارجلهم" سورة يس –آية (٦٥) وقوله تعالى فى مناظرات أهل الجنة والنار "أفيضوا علينا من الماء ومما رزقكم الله" سورة الاعراف أية (٥٠) فزعموا أن ذلك كله بلسان الحال – راجع – الغزالى "الأحياء جـ١ – ص١٠٣ .

[2] وهم الفلاسفة ، وبعض الشيعة من فلاسفة الباطنية الاسماعيلية – وكذلك المعتزلة والجهيمية – راجع – ما سبق – بالهامش .

[3] إبراهيم اللقانى – جوهرة التوحيد – (المجموعة) . ص١٣ وفى مجموعة المتون الأخرى – أشارة الى ذلك وجوب الإيمان بالبعث ، والحشر والنشر للأجسام والارواح معاً ، والقاء الحساب عليهما ... راجع أحمد الدردير – الخريدة – ص٢١ ، الشيبانية – ص٢٤

يعيده اله تعالى بعينه . فالجسم الثانى المعاد هو الجسم الأول بعينه لا مثله ، وإلا لزم إلا المثاب أو المعاقب غير الجسم الذى أطاع أو عصى ، وهو باطل بالأجماع ، وهذا مما لا شك فيه مطلقا فالأعادة هى لعين الجسد لا مثله ويستشهدون لذلك بقوله تعالى "كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا أنا كنا فاعلين" سورة الأنبياء - آية (١٠٤) .

ورأى هؤلاء أيضا ان الله تعالى يعيد الجسم بعد العدم الكلى للجسد إلا "عجب الذنب" ثم يعيده الله تعالى كما أوجده ، وان جاز ان يقال يعيد الله تعالى الجسم بعد تفريقه - هذا يعنى ان اللهتعالى يذهب عنه العين والأثر جميعا ثم يعيد الجسم كما كان - وهذا القول الثانى يعنى أن الله تعالى يفرق اجزاء الجسم بحيث لا يبقى فيه جوهران فردان على الاتصال ، ويرجع المتأخرون القول الأول فى اعادة عين الجسد بالتحقيق عن عدم . محض أى خلوصه من شائبة الوجود لجزء ما فيه [1] .

---

[1] راجعنا إبراهيم البيجورى - تحفة المريد على جوهرة التوحيد - ص٩٩ . ولا شك أن فى هذا التفسير ، نزعات فلسفية ، لما نجده من ترديد لبعض المصطلحات والألفاظ

ويحلـل المتـأخرون طريقـة اعـادة الاعـراض بالأجسـام وتأكيدهم على أن اعادة الاعيان هي الرأى الصحيـح ... بأن هناك قولان :

القـول الاول وهـو مذهـب ألا كـثرين واليـه مـال الإمـام الاشعرى إذ تعـاد الاعراض حين إعادة الجسم ، لا فرق في ذلك بين العرض الذى يطول بقاؤه كالبياض وبين غيره كالصوت. ولا فرق في ذلك أيضا بين ما هـو مقدور للعبد كالضرب وبين غيره كالعلم - ولا يلزم أن تكون إعادة بالتلبس بل لما كان مـن الأعراض الملازمة للذات من بياض ونحوه ، وطول ونحـوه ، فإنه يعاد متعلقا بها ما كان من غير ذلك كضرب وكفر ، وبقية المعاصى وصلاة وصوم بقية الطاعات ، فأنه يعاد مصورا بصورة جسمية لكـن الحسنات *في صـورة حسـنة ، والسـيئات فـي صـورة قبيحـة . هـذا هـو الظـاهر ، والتفويض فيه أحسن .

[تابع المقطع السابق]الفلسفية - كالجوهر ،الفرد ، الاتصال والتفريـــق - بمــا يذكرنــا بالنظريات الذرية - أو الجزء الذى لا يتجزأ .

فإن قيل - يلزم على ذلك اجتماع المتنافيات .. كالطول ، والقصر ، والكبر والصغر .. أجيب على ذلك : بأن إعادة العرض ليست دفعة واحدة ، بل على التدريج ، حسبما كانت في الدنيا ، لكن يمر عليه جميع الأعراض كلمح البصر ، وربك على كل شيء قدير .

أما القول الثاني : فهو امتناع إعادة الأعراض مطلقا إذ يوجد الجسم بأعراض أخرى .. وهذا القول لم يجمع عليه العلماء إذ أن الأرجح هو إعادة الأعراض بأعينها ، أي بأشخاصها وانفسها تلك التي كانت موجودة في الدنيا بأعينها [1] .

كذلك أجاز المتأخرون القول بإعادة جميع الازمنة التي مرت بها الأجسام في الحياة الدنيا بالتشهد للأنسان وعليه بما وقع فيها من الطاعات والأثام وهذا ليس دفعة واحدة لامتناع المتناقضين في وقت واحد ولحظة (كالماضي والحاضر والمستقبل)

---

(1) المصدر السابق – ص ٩٢ .

بل على التدريـج حسبما كانت عليه فى الحياة الدنيا . لكن فى أسرع وقت [1] .

هذا وقد تناول المتأخرون مسائل فرعية تتعلق بأمور الحياة الأخرى ، وناقشها الشراح فى عقائدهم الاصولية مثل : الميزان ، والصراط ، والصحف ، وتطاير ، ووجوب الإيمان بالشفاعة ... وهكذا [2] وفسروا ذلك طبقا لمنهج أهل السنة ، وما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية من أوصاف حسية لها ، وقد سبق أئمة الاشعرية إلى بيان ذلك ، وبصفة خاصة الإمام الغزالى [3] ولا أرى الخوض فى تفصيل ذلك كله ، وحسبنا أن تناولنا المسائل الأصولية الأساسية وتفسيرها على منهج أئمة أهل السنة .

---

[1] نفس المصدر – ص١٠٠ .

[2] للمزيد فى ذلك – يمكن الرجوع الى : مجموعة المتــون (إبراهيــم اللقــانى – متــن الجوهرة ، متن السنوسية توحيد ، سراج الدين الاوشنى – متن بـــدء الامــالى ، أحمــد الدردير – متن الخريدة ، محمد الشيبانى – متن الشيبانية – توحيد ، والحاشية على متـــن السنوسية) .

(٣)راجع – الغزالى – الاحياء – حـــ٤ – الدرة الفاخرة فى شرح علوم الآخرة .

وقد أتضح لنا امتداد التيار المذهبى السنى الكلامى عند المتأخرين حيث قاموا بشرح أصولهم العقائدية بما يفيد درايتهم العميقة بهذه الأصول الكلامية وانظارها الفلسفية ، كفكرة -الواجب والممكن ، الاستحالة ، وما يجوز والجوهر ، والعرض ، والأعيان ، والجزء الذى لا يتجزاء ومبدأ عدم التناقض ..... الخ [1] .

---

[1] أشرنا الى ذلك خلال البحث ، وللمزيد - راجع - إبراهيم البيجورى ، حاشية تحفة المريد على الجوهرة ، كذلك الحاشية على السنوسية .

الفصل الرابع

دراسة علم المنطق عند المتأخرين

(مع توضيح موقف المؤيدين والمعارضين)

تمهيد :

تناولنا فى الفصول السابقة بحث الأصول والآراء الكلامية أو العقائدية عند الشراح المتأخرين فى الفكر الإسلامى منذ القرن التاسع وحتى الثالث عشر الهجرى ، ثم تتبعنا طرق هؤلاء ومناهجهم فى البحث والدراسة وأشرنا بما يستحق منا النظر إلى طريقة التعليم والتلقين التى سار عليها المتأخرون فى مجال العلوم الإسلامية والعربية ،وقد اتضح لنا أن هذه العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة والعلوم العربية والإسلامية لم تشهد أي لون من ألوان التجديد أو الإبداع والإضافة ، اللهم إلا فى بعض الجوانب الفرعية كما سبق الإشارة إليها عند بحثنا فى مسألة الصفات الإلهية ، وخرجنا من ذلك كله بانطباع عام وهو أفضل وسيلة للتعليم والتدريس والبحث عندهم كانت تقوم على التقليد والمحافظة الشديدة على تراث السابقين عليهم ، وتمسك هؤلاء بصفة خاصة بأصول المدرسة الاشعرية والماتريدية فى مجال علم الكلام (علم أصول الدين - أو التوحيد) . وتابعوا طريقة الأشاعرة فى نقد المذاهب الأخرى - كالمعتزلة ، والخوارج ، والجبرية والفلاسفة وغلاة الصوفية من

إذن فقد نقلت علوم هؤلاء وشروحهم إلى اللغة العربية ، وتداولها مفكروا الاسلام فيما بينهم ، وكثر تداولها ومناقشتها والتعليق عليها في القرن الرابع الهجرى [1] وأمتد أثر ذلك في القرون التالية .

لقد عرف العرب والاسلاميون المنطق الأرسطى ، ودرسوا شروحه وتعليقاته ، واهتموا بتلك الشروح والتعليقات التى وضعت على فروعه وقضاياه واحكامه من جانب الشراح المشائين ولم يقف الاسلاميون والعرب عند حدود هذه الشروح ، بل نظروا إلى المنطق ليس من ناحيته الصورية فحسب بل من جانبه المادى أيضا ، وهذا يتضح لنا من خلال التعريفات التى وضعت للمنطق عند الفلاسفة الاسلاميين كالفارابى ت عام ٣٣٩هـ / وابن سينا ٤٢٨هـ وغيرهما من المفكرين ، ويمكن أن نشير إلى ذلك ببعض الأمثلة ، منها ما ذهب إليه ابن سينا : بأن المنطق هو الصناعة النظرية التى تعرفنا من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حداً ، والقياس الصحيح الذى يسمى برهانا - وان كان هذا التعريف ارسططاليسى من حيث أننا إذا وصلنا إلى التعريف

---

[1] نفس المصدر السابق - ص١٠ .

التام بواسطة الحد ، وصنا إلى أول درجات العلم ، وإذا وصلنا إلى القياس البرهانى ، وصلنا إلى غاية العلم نفسه [1] ، وهذا يتضمن أيضا مدى عمق التفكير المنطقى الاسلامى والعربى عند ابن سينا من حيث أنه ينظر إلى المنطق من ناحيته الصورية والمادية معا .

أما الفارابى / ٣٣٩هـ / لم يختلف معه ابن سينا فيما بعد بل نجد أن هناك التقاء من حيث أن الفارابى يؤكد أن المنطق أنما يلتمس من البرهان وهو الرابع فى التسلسل ، وما بقى من موضوعات فانها عملت لأجل البرهان [2]

الغزالى ت عام ٥٠٥هـ / ١١١١م / يعرف المنطق : أنه القانون الذى يميز صحيح الحد والقياس عن غيره ، فيتميز العلم اليقينى عما ليس بيقينا ، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها ، وهذا التعريف لا يخرج عما ذهب إليه ابن سينا أيضا فالقانون هو الاله الصناعية النظرية ، وهو الميزان المعيارى للتميز بين معانى الصواب والخطأ

---

[1] راجع - دكتور النشار - المنطق الصورى - ص٥ .

[2] دكتور جعفر آل ياسين - المنطق السنيوى - ص١٤ - كذلك الفارابى - احصاء العلوم - ص٧٢ - ٧٣ .

أولا :- اهتمام علماء العرب ومفكروا الاسلام بالمنطق الأرسطي

من المعروف أن العرب اهتموا بنقل وترجمة العلوم والثقافات اليونانية إلى اللغة العربية ، شأنها فى ذلك شأن الثقافات الشرقية الاخرى كالهندية والفارسية [١] غير أن اهتمامهم بعلوم اليونان كان منصبا على العلوم العملية والنظرية معا . مثل الطبيعيات والرياضيات والميتافيزيقيا والاخلاق والسياسة والطب والمنطق وهكذا .

ويمكن أن يقال بوجه عام اذا كان العرب والمسلمون فى القرنين الثانى والثالث للهجرة قد اشتغلوا بنقل العلوم الاجنبية وتفهمها ، فأنهم كانوا فى القرن الرابع يدرسون بأنفسهم ولأنفسهم وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الانتاج الشخصى واستوعبت ترجمتهم آثار الثقافات الاجنبية الشرقية واليونانية ، فلسفية وعلمية [٢]

---

[١] راجع - دى بور - تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ص١٦ .

[٢] راجع - دكتور - إبراهيم بيومى مدكور - مقدمة كتاب الشفاء لأبن سينا - ص٩ - ط - القاهرة - ١٩٥٢م .

وربما كان عصر الخليفة المأمون العباسى ٢١٨هـ / ٨٣٣م / من أزهى العصور الاسلامية والعربية فى هذا المجال وان كانت قد سبقته محاولات أولية [1] وكما أشرنا لذلك فيما سبق .

وإذا كان اهتمام علماء وفلاسفة الاسلام يشمل الجوانب الفلسفية والعلمية اليونانية ، فأنهم فى مجال علم المنطق كان أكثر اهتماما وشمولا ،فى غضون القرون الأولى .

ولسنا بحاجة للشرح أو الاطناب فى هذا المجال سوى ان نستعرض بإيجاز مدى هذا الاهتمام حتى نصل إلى القرون المتأخرة.

فاذا كان المنطق كعلم ضرورى وآلة وقانون عام لضبط الفكرة ثمرة من ثمار الفكر الفلسفى اليونانى ، والارسطى بصفة خاصة . فأنه يعزى إلى الشراح والمعلقين المتأخرين من المشائين الفضل الكبير فى ترتيبه وتنظيم موضوعاته وقد ساهم العرب والفلاسفة المسلمون فى ذلك بنصيب كبير أيضا .

---

(١) راجع – ابن خلدون – المقدمة – ص٤٨ – ص٤٨١ .
كذلك يمكن مراجعة الفصل الأول – من هذا البحث .

وإذا كان ابن خلدون ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م / يشير الى الفيلسوف اليوناني أرسطو ٣٢٢ق.م على انه أول من وضع المنطق كقانون للفكر وللتميز بين صحيحه وفاسدة ، وأنه هذب مباحثه "ورتب مسائله وفصوله وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحها ، لذلك يسمى المعلم الأول [1] فأنه قد تطورت تقسيماته على يد الشراح واساتذة المدرسة المشائية حتى تسلمه علماء وفلاسفة العرب [2] .

لقد ترجم المنطق الأرسطي أول الامر بواسطة السوريان بشكل معين أي ترجم حتى نهاية التحليلات الاولى [3] أي نقل منه الجانب السوري فحسب، ولكن الاسلاميين ما لبثوا ان ترجموا الاروجانون (المنطق) جميعه [4] وعرف الاسلاميون أن المنطق الارسطاليسي صوري ومادي معا [5] .

---

[1] ابن خلدون المقدمة ص٤٩٠

[2] دكتور جعفر آل ياسين - المنطق السينوي - ص١٣ - ط - دار الآفاق الجديدة بيروت - ١٩٨٣م .

[3] التحليلات الاولى هي - القياس - ويسمى بالانالوطقيا .

[4] دكتور - على سامي النشار - المنطق الصوري - ص٢٠

[5] المثال على ذلك " ابن سينا ٤٢٨هـ / يفهم طبيعة المنطق الارسطاليسي أحسن فهم فيرى أنه اذا كان المنطق يمدنا بقواعد تعصمنا عن الخطأ ، فهو ليس صوريا [تابع مـ

ولما كان المنطق قد ترجم وتم نقله إلى اللغة العربية وعرفه العرب والاسلاميون ، فكان عليهم لكى يفهموا المعلم الأول (أرسطو) فهما حقيقيا ، أن يستعينوا بشراحه من المشائين الاول مثل ثاوفرسطس عام ٢٨٧ق.م / والاسكندر الافروديسى / فى القرن الثالث الميلادى . وقد ترجم لهما أكثر من شرح وخاصة للأسكندر الافروديسى الذى كان له أثر اوضح فى بعض النظريات الفلسفية الاسلامية ، وكان ابن سينا يعتد بأرائه كثيرا ، والى جانب ذلك ينبغى ان نضع شراح مدرسة الاسكندرية وفى مقدمتهم فرفوريوس الصورى / ٢٣٣ - ٣٠٥م / . وثامسطيوس / ٣١٧ - ٣٨٨م / . وسمبليقوس / القرن الثالث الميلادى / ويحى النحوى / ٣٦٤هـ / ٩٧٥م / فترجم كثيرا من شروحهم ، وكان اثرهم فى العالم الاسلامى أشد عمقا من أثر المشائين الأول [1] .

المقطع السابق]على الاطلاق ، انه يتجه فى الوقت عينه نحو مادة الفكر" - المصدر السابق ص ٢١ ، كذلك - دكتور جعفر آل ياسين - المنطق النيوى - ص١٢ .

[1] دكتور ابراهيم مدكور - مقدمة كتاب الشفاء لأبن سينا - ص٩ .

القائلين بفكرة الحلول والاتحاد كابى منصور الحلاج المقتول عام ٣٠٩هـ / [1]

إن هذه الطرق التقليدية هى التى كانت تسود فى عصور الاضمحلال الفكرى والثقافى والسياسى والاجتماعى .... الخ .

ونود أن نشير هنا أيضا إلى موقف هؤلاء من بعض العلوم العقلية ، وهو علم المنطق فقد أولى هؤلاء الاهتمام كبير بتدريس علومه أو بعض فروعه فى المدارس الاسلامية والعربية . وخاصة فى اروقة الازهر الشريف . الجامعة الإسلامية العتيدة .

وجدير بالذكر . ان نظم التدريس والتلقين التى كانت متبعة عند هؤلاء المتأخرين لم تكن تهتم بدراسة العلوم العقلية كالفلسفة وفروعها سوى علم المنطق ، وربما كان لذلك أهمية من حيث انه أداة من أدوات تقوييم العمليات اللغوية البسيطة ، ومفردات اللغة والفاظها ، فضلا عن بعض المسائل الشرعية فى مجال علوم الفقه ، من حيث استخدام الأقيسة بصورة مبسطة .

---

[1] للمزيد راجع – إبراهيم البيجورى – تحفة المريد على الجوهرة – ص٣١ .

وفيما يتعلق بالمنطق الأرسطى فلا شك ان العرب والمفكرين المسلمين اهتموا بدراسته ، حيث تم نقله وترجمة قضاياه المختلفة إلى اللغة العربية منذ القرون الثلاثة الأولى ، وظل هذا الاهتمام حتى العصور المتأخرة حيث وضعت الشروح والتعليقات الكثيرة ، وان كان علماء العرب وفلاسفة الاسلام قد حرصوا على تعلمه واتقانه ، فأشبعوا نهمهم الفكرى والعلمى وأتقنوا بقضايا ومقولاته ، كذلك اتقنوا فهمه ودراسته بما يشهد لهم بذلك ، غير ان المتأخرين لم تكن لديهم القدرة على تحصيله سوى الاعتماد على شروح وتعليقات السابقين عليهم كما سنرى ، وان كانت قد ظهرت دراسات عميقة فى المنطق الأرسطى لكننا نود هنا أن نتناول بإيجاز شديد مدى اهتمام علماء وفلاسفة الاسلام فى القرون المتقدمة بدراسة المنطق وموقف المعارضين له ، ثم نبحث بعد ذلك موقف هؤلاء المتأخرين من دراسة المنطق ومعرفتهم بقضاياه المختلفة .

(1) وهكذا وقد درج الغزالي في بحث مسائل المنطق فـي كتبـه ورسائله المنطقية على هذا النحو من التعريف (2).

ومن الجدير بالذكر ان تعريف المنطق - بأنه قانون يعصم الذهن عن الوقوع في الذلل ، وكذلك للتمييز بين صحيح الفكر وفاسده . صوريا أو ماديا عمليا - ظل سائدا فى المدارس الفكرية الاسلامية حتى العصر المتأخر ، فقد أتى الساوى صاحب البصائر النصيرية (3) فحدد المنطق بأنـه : قانون صناعى عاصم للذهن عن الذلل ، مميز لصواب الرأى عن الخطأ فى العقائد بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته ، وأنما احتيج إلى تمييز الصواب عن الخطأ فى العقائد للتوصل بها إلى السعادة الابدية ، لأن سعادة

---

(1) راجع الغزالى – مقاصد الفلاسفة – ص٣ – ط – القاهرة ، كذلك – دكتـــور النشـــار المنطق الصورى – ص٥ ، ص٦ .

(2) راجع الغزالى – معيار العلم والمستصفى فى علم الاصول – ط – الجندى – ١٩٧٠م .

(3) الساوى : هو عمر بن سهلان الساوى من رجال القرن الخامس الهجرى ، وسماه باسم نصير الدين محمد عبد الملك بن توبه من أعيان مرور وفقائها – راجع –السبكى "البصائر النصيرية" أهتدى اليه الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده / ١٩٠٥م / أثناء مقامة فى بيروت عام ١٣٠٤هـ ، وقرر تدريسه بالازهر الشريف ، وطبـع بالمطـابع الاميريـة ، عـام ١٨٩٨م – راجع إبراهيم بيومى مدكور – مقدمة كتاب الشفاء – ص٣١ – بالهامش .

الانسان من حيث هو انسان عاقل فى ان يعلم الخير والحق ، أما الحق فلذاته ، واما الخير فالعمل به [1] . وهذا التعريف يوضح الاتجاه العلمى للمنطق ، وكذلك يوضح كيف أن العرب المسلمين عالجوا المنطق وقضاياه على هذا النحو من التعريف ، وان شابه بعض الشوائب الرواقية [2] وليس معنى ذلك ان دراسة المنطق والتعريف بجوانبه وأهميته سارت على هذا النحو من القبول فى كل المدارس الاسلامية والعربية ، بل تعرضت فى كثير من الاماكن والمدارس للنقد والتجريح [3] .

ومن الجدير بالذكر ان مصنفى العلوم وكتاب الطبقات واحصاء العلوم والكاشفين عن اسامى الكتب والفنون، لم يغفلوا ترتيب علم المنطق واحصاء اقسامه وتعريفاته فقد ذكر صاحب مفتاح السعادة [4] - ضمن المرتبة الثالثة فى العلوم الباحثة فى

---

[1] دكتور النشار – المنطق السورى – ص٦ – كذلك – الساوى – البصائر النصيرية ص١

[2] راجع – المصدر السابق – ص٦ – ص٧ .

[3] وبصفة خاصة فى مدارس أهل السنة والسلفيين والفقهاء ، كالإمام ابن تيمية ، وابن الصلاح وجلال السيوطى – وسوف نبين ذلك فيما بعد .

[4] راجع – طاش كبرى زاده – مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم جـ١ – ط – حيدر أباد الدكن – كذلك دائرة المعارف جـ٣ – ط – ١٩٠٨ – ١٩٣٧ .

الاذهان من المعقولات الثابتة وهي : علـم المنطـق وعلـم آداب الدرس ، علم النظر ، وعلم الجدل ، والخلاف [1] .

بينما يذهب صـاحب كشـف الظنـون عـن اسـامى الكتـب والفنـون [2] إلى ان تقسيم العلـوم أمـا نظريـة أى غير متعلقـة بكيفيـة عمل ، وأما عملية أى متعلقة بها . والنظـرى والعملـى يستعملان فـى معـان منـها فـى تقسيم مطلـق العلـوم - فـالمنطق والحكمـة العمليـة والطب العلمي وعلم الخياطة كلها داخلة فـى العملـى لأنها بأسرها متعلقـة بكيفيـة عمـل إمـا ذهنـى كـالمنطق أو خـارجى كـالطب ، والمعنـى الآخر هـو أن المنطـق والفقـه والنحـو والحكمـة العمليـة والطب العملـى خارجـة عن العملية، إذ لا حاجـة فـى حصولها إلى

[1] دكتور يوسف خورى - العلوم عند العرب (تبويب وتعاريف ونصـــوص) ص٤٤٦ ، ص٤٦١ ، ط - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٣م .

[2] راجع - حاجى خليفة ١٠٦٧هـ / ١٦٨٥م / كتابة كشف الظنون عن اسامى الكتـــب والفنون (الباب الأول) فى تعريف العلوم وتقسيمه ، (الفصل الرابـــع) - ط - طـــهران - المكتبة الاسلامية ١٩٧٤م .

مزاولـة الأعمـال بخـلاف علـم الخياطـة والحجامـة لتوقفـها علــى الممارسة والمزاولة [1] .

فالمنطق عند العرب ألة الفكر وتقويم له ، وتميز لصحيحـه مـن فاسـده وينصب علـى صـورة الفكـر ومادتـه معـا . وإن ظـل العـرب وفلاسفة الاسلام يتدارسون المنطق ومباحثه من هذه الزاوية إلا انه قد تغيرت هذه الدراسة فى العصور المتأخرة ، حيث سادت عمليات التلخيص والايجاز والحذف والاختصار ولم يهتم هـؤلاء المتاخرون كثيرا بمباحثه كما كان سائدا عند المفكريـن والعلمـاء المتقدمين .. وقد وضح لنا ذلك ابـن خلـدون فيقـول في علـم المنطـق "وهـو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد فى الحدود المعرفة للماهيـات والحجج المفيـدة للتصديقات ، وذلك أن الاصل فـى الادراك أنمـا هو المحسوسات بالحواس الخمس وجميع الحيوانـات مشتركة فـى هذا الادراك من الناطق وغيره ويتميز الانسان عنها بـادراك الكليات وهـى مجـردة مـن المحسوسـات بـأن يحصـل فـى الخيـال مـن الاشـخاص المتفقـة صـورة منطقيـة علـى جميـع تلـك الاشـخاص

[1] راجعنا أيضا – دكتور – يوسف خورى – العلوم عند العــرب ص٤٤٣ – ص٤٤٤ – وللمزيد – أنظر – ص٤٤٦ – وأماكن أخرى .

المحسوسة وهى الكلى ، ثم ينظر الذهن بين تلك الاشخاص المتفقة واشخاص أخرى توافقها فى بعض فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليها باعتبار ما اتفقا فيه ، ولا يزال يرتقى فى التجريدالى الكل الذى لا يجد كليا آخر معه يوافقه ، وهذا مثل ما يجرد من اشخاص الانسان النوع المنطقية عليها ، ثم ينظر بينه وبين الحيوان ويجرد صورة الجنس المنطقية عليهاثم بيثها وبين النبات إلى أنت ينتهى إلى الجنس العالى وهو الجوهر [1] . فلا يجد كليا يوافقه فى شىء فيقف العقل هنالك عن التجريد . ولما كان العلماء إما تصورا للماهيات ، بادراكها من غير حكم ، واما تصديقا ، أى بثبوت حكم أمر لأمر إذن يصير سعى الفكر بأن يجمع الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف فتحصل صورة فى الذهن كلية منطقية على أفراد فى الخارج فتكون تلك الصورة مفيدة لمعرفة ماهيه تلك الاشخاص أو بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقا ، وغايته

---

(١)مثال ذلك : كلمة كائن حى _____ جنس لأنواع الحيوانات .
وكلمة : حيوان _____ جنس للأنسان وأنواع الحيوان .
وكلمة : الانسان _____ جنس لأفراده ..... وهكذا .

ترجع إلى التصور لأن فائدة ذلك اذا حصل إنما هى معرفة حقائق الأشياء التى هى مقتضى العلم [1] .

وإذا كان ابن خلدون يوضح بتلك العبارات ما هو المقصود بالمنطق ، واهميته وغايته ومباحثه وهما : التصور والتصديق ، فأنه بذلك يشير إلى الغاية من هذه العمليات الفكرية الذهنية للوصول إلى معرفة وادراك حقائق الأشياء . التى هى مقتضى العلم - حتى لا يقع الذهن فى الذلل أو الخطأ فقد يكون السعى من الفكر بطريق صحيح ، وقد يكون بطريق الخطأ أو فاسد . فأقتضى ذلك - ضرورة قانون المنطق - الذى يميز بين صحيح الفكر وفاسده [2] وقد وضعه ارسطو ٣٢٢ق.م / فهذب مباحثه ورتب مسائلة وفصوله [3] .

ومن الجدير بالذكر ان ابن خلدون يشير إلى اجزاء المنطق ، فيذكر أنها ثمانية اجزاء - أربعة منها فى صورة القياس ، واربعة فى

---

[1] ابن خلدون - المقدمة - ص٤٨٩ .
[2] المصدر السابق - ص٥٩٠ .
[3] نفس المصدر - ص٥٩٠ .

مادته [1] وهذا يعنى أن العرب نظروا إلى المنطق وتناولوه صورة ومادة . كما ذكرنا سالفا .

وهذه الاجزاء الثمانية في المنطق على النحو التالي:

الأول : فى الاجناس العالية - التى ينتهى اليها تجريد المحسوسات وليس فوقها جنس - ويسمى كتاب المقولات [2] .

الثانى : فى القضايا التصديقية ويسمى كتاب العبارة [3] .

الثالث : فى القياس انتاجه على الاطلاق ويسمى كتاب القياس [4] .

---

[1] راجع المصدر السابق - ص٥٩٠ .

[2] المقولات = قاطيغورياس - الذى يحصر عدد المعانى الكلية العليا التى تشمل على جميع الموجودات .

[3] العبارة = بارى أرمنياس - الذى يبين كيفية ترتيب المعانى ايجابيا أو سلبيا ، بحيث تصبح قضية وخبرا محتملا للصدق أو الكذب .

[4] البرهان = أنا لوطيقا الثانية والتحليلات الأولى - الذى يعرض لتأليف القضايا بحيث يتكون منها قياس يفيد علما بمجهول .

الرابع : كتاب البرهان - وهو النظر في القياس المنتج لليقين[١] .

الخامس : كتاب الجدل - وهو القياس المفيد قطع المشاغب وافحام الخصم ... وفيه عكوس القضايا[٢] .

السادس : كتاب السفسطة - وهو القياس الذى يفيد خلاف الحق ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد - هذا يعرف القياس المغالطى فيحذر منه[٣] .

السابع : كتاب الخطابة - وهو قياس يفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب أن يتعمل فى ذلك من المقالات[٤] .

---

[١] البرهان = أنالوطيقا الثانية والتحليلات الثانية - الذى تمتحن فيه شرائط القياس ، بحيث يصير برهانا ويكتسب بع يقين لا شك فيه .

[٢] الجدل = طوبيقا - الذى يشتمل الاقيسة النافعة .

[٣] السفسطة = سوفسطيقا - الذى يحصى جميع المغالطات التى تحدث فى العلوم والأقاويل عامة .

[٤] الخطابة = ريطيقيا - يوضح الأفية البلاغية الصالحة للجمهور مدحا أو ذما .

الثامن : كتاب الشعر - وهو القياس الذى يفيد التمثيل والتشبيه ...[1] .

ثم يذكر ابن خلدون ان حكماء اليونان بعدان تهذبت الصناعة ورتبت رأوا أنه لابد من الكلام فى الكليات الخمس المفيدة للتصور ، فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدى الفن فسارت تسعا . وترجمت كلها فى الملة الاسلامية وكتبها وتداولها فلاسفة الاسلام بالشرح والتلخيص ، كما فعله الفارابى ت عام ٣٣٩هـ ، وابن سينا ت عام ٤٢٨هـ ، وابن رشد ت عام ٥٩٠هـ / من فلاسفة الاندلس[2] .

---

(١)الشعر - بويطيقا - يشرح القياس الشعرى وما ينبغى ان يتوفر فيه حيث يكون اجـــود وأمتع .

نظرنا فى ذلك : دكتور - ابراهيم مدكور - مدخل الشفاء لأبن سينا - ص٤٤ - كذلك ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات - ط - أمين هندية - ١٩٠٨م - كذلك - دكتور أبو العلا عفيفى - دكتور - زكى نجيب محمود (وآخـــرون) - مصطلحـــا الفلســـفة - ط المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب - ط - القاهرة - ١٩٦٤م .

(٢) ابن خلدون - المقدمة - ص٤٩١ - كذلك راجعنا - دكتور جعفر آل ياســين المنطـــق السينوى - حيث ذكر هذه الاجزاء الثمانية فى المنطق - وقد أرجع هـــذا التقســيم الـــى الشيوخ واساتذة المدرسة المشائية حتى تسلمه الفكر العربى وهو يحمل مؤشرات تحـــدده بثمانية موضوعات - راجع ص١٣ - ثم يضيف الى ذلك أن ابن سينا لا يختلف فى [تابع

ولما كنا نهتم بموقف المتاخرين فـى المنطـق ومباحثـه ، فـأن ابن خلدون أشار إلى ما حذفوه واقتصروا على دراسته ، وتابعهم فى ذلك جملة الدارسين المتاخرين عنهم فى القرون التالية كما سنرى إذ يقول : ثم جاء المتأخرون فقرروا اصلاح المنطق والحقوا بالنظر فى الكليات الخمس ثمرته وهى الكلام فى الحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان ، وحذفوا كتاب المقولات لأن نظر المنطقى فيه بالعرض لا بـالذات ، والحقـوا فـي كتـاب العبارة الكلام فـى العكس لأنه من توابع الكلام فـى القضايا ببعض الوجـوه ، ثـم تكلمـوا فـى القياس مـن حيث انتاجـه للمطالب على العمـوم لا حسـب مادتـه ، وحذقوا النظر فيه بحسب المادة وهـى الكتب الخمسة : البرهـان ، والجدل ، والخطابة ، والشعر ، والسفسطة . وربمـا يلـم بعضهم باليسير منها إلماما ، واغفلوها كـأن لم تكـن هـى المهم المعتمـد فـى الفـن ، ويذكر ابن خلدون أن من هؤلاء المتأخرين الإمام فخر الديـن بـن الخطيب (وهـو فخر الديــن الـرازئ المتكلـم الأصـولى المعـروف

المقطع السابق]منظومته البنائية للمنطق عن غيره من الفلاسفة كالفـــارابى مثـــلا ... الا باضافته (المدخل) لمباحث المنطق - حيث جعله أولا ، ومن هنا كان عدد الموضوعـــات عنده تسعة بدل ثمانية - نظرنا - كذلك ابن سينا - كتاب الشفاء .. ص٥١ - مقدمة دكتور ابراهيم مدكور - ص٥ ، ص٩ من كتاب الشفاء ، وما بعدها .

المتوفى عام ٦٠٦هـ) كذلك يشير ابن خلدون إلى طريقة هؤلاء المتأخرين في دراسة وتعليم المنطق وإيجاز مباحثه واختصاره على قدر أربعة أوراق فأخذوا بمجامع الفن وأصوله ، وقد تداولت بين المتعلمين لهذه العهود ، وهجروا كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن [1] .

ولا شك أن هذا الرأي الأخير لأبن خلدون ينطوي على أمور خطيرة تستلفت أنظار الباحثين في العلوم والدراسات الإسلامية والعربية في العصور المتأخرة ، وهو ما يؤكد ما سبق أن أشرنا إليه ، وهو أن الدراسات والعلوم العربية والإسلامية سارت في هذه العصور المتأخرة على طريقة التقليد والشروح وكثرة التلخيص والإيجاز ، ووضعت معظمها في رسائل صغيرة ومتون موجزة منثورة أو منظومة ليسهل على الدارسين والمتعلمين حفظها وترديدها ، دون الإمعان الفكري فيها ، كذلك فإن معظم ما فيها من آراء وتحليلات سبق المتقدمون إليها دون إضافة [2] وربما كان ذلك من أهم الدوافع التي ساعدت كثير من الباحثين والعلماء في القرون

---

[1] راجع ابن خلدون – المقدمة – ص٤٩١ ، ص٤٩٢ .

[2] راجع الفصل الأول والثاني من هذا البحث .

الخمسة التالية (المتاخرة) لمهاجمة ونقد المنطق الأرسطى وما وضع عليه من دراسات من جانب الفلاسفة الإسلاميين [1]. إذ أن المتأخرين قد حذفوا من المنطق مباحثه وأقسامه الرئيسية كما ذكر ابن خلدون وهى : المقولات ، وحذفوا النظر فى القياس بحسب المادة، وان ألم بعضهم إلماما بسيطا ، ولم يتناول إلا بعض الأقسام - كالمدخل ... أو الكليات الخمس من ناحية إنتاجه للمطالب على العموم - لا بحسب المادة [2] - فأصبح المنطق، يدرس كطريقة صورية شكلية فقط وكفن من الفنون ، لا كآلة أو قانون عام للفكر

---

(١)نذكر من هؤلاء المتاخرين الذين هاجموا المنطق والاشتغال بدراسته على سبيل المثال لا الحصر:

أ- الإمام تقى الدين ابن تيمية ت عام ٧٢٧هـ / فى كتابه - نقص المنطق - ط القاهرة ١٩٥١ ، وكتابه الرد علىالمنطقيين - ط - بمباى الهند ١٩٤٩م . وإن كانت نزعة ابن تيمية فى مقاومة الفلسفة ونظريات لافلاسفة والمنطق ايضا سائدة فى مؤلفاته الاخرى - ولنا تعليق فيما بعد على ذلك .

ب- جلال الدين السيوطى ت عام ٩١١هـ / كتابه : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام - ط - القاهرة ١٩٤٧م .

ت- ابن الصلاح الشهر زورى ت عام ٦٤٣هـ / راجع جولد تسهير موقف أهل السنة بازاء علوم الأوائل (ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) - ص١٥٩ وما بعدها - ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى - ط - دار القلم -بيروت - ١٩٨٠م .

(٢) ابن خلدون- المقدمة- ص٤٩١

تعصمة من الوقوع في الزلل أو الخطأ . ويميز صحيح الفكر من فاسده فاصبح الاهتمام بالصورة والشكل دون المادة والموضوع . الأمر الذى يقلل من أهميته في إدراك حقائق الأشياء وهو مقصد العالم - الذى كان يعنيه أرسطو وكذلك الشراح والدارسين من المشائيين والإسلاميين على السواء .

وان كانت النزعة الدينية تكمن أحيانا وراء الهجوم والنقد الذى كان يوجهه العلماء المسلمون فأن ذلك قد لا يعنينا كثيرا هنا بقدر ما نريد أن نشير إليه الآن .

ثانيا :- فكرة موجزة عن المنطق بين المؤيدين والمعاصرين

كما ذكرنا بان المفكرين المسلمين وعلماء العرب عرفوا المنطق الأرسطى ومباحثه وقضاياه ، وما كتب من شروح وتعليقات فقد دخل المنطق الأرسطى العالم الإسلامي في وقت مبكر ، فعرفه المسلمون ، بالإضافة إلى الشروح التى أضافها الشراح اليونانيون [1]

[1] أشرنا الى هؤلاء الشراح من اساتذة المدرسة المشائية اليونانية من قبل أنظر ما سبق في هذا الفصل .

وعرفوا ايضا نقد الرواقية والشكاك للمنطق الارسطى . وقد كان لمفكرى الاسلام - فلاسفة ومتكلمين أو اصولين وفقهاء ، مواقف متباينة امام هذا المنطق ، أما الفلاسفة فقد تلقوه باعجاب ، وأما المتكلمون والاصوليون فجنحوا إلى الرواقية رافضين المنطق الارسطى [1] . غير ان الإمام الغزالى أول الامر يوصى بدراسة المنطق اذ يرى مثلا "ان من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه" [2] وقد رفض الغزالى المنطق الأرسطى فى نهاية أمره ، وأنكر ان يكون سبيلا للوصول إلى المعرفة التى اراد ان يلتمسها عن طريق التجربة الباطنية الصوفية الكشفية [3] وقد كان لبعض الفقهاء مواقف معارضة لدراسة المنطق بأعتباره جزءا من الفلسفة وقد كانوا على فريقين

---

[1] لقد اشار الددكتور النشار الى ذلك - فذكر ان المناطقة من الشراح والاصوليين عرفوا منطق الرواقية - فالمنطق جزء من الفلسفة ، كذلك نظروا الى المنطق نظرة عامة وانه المذهب الصورى البحث - وأن له موضوعا حقيقيا خارجيا مشخصا وهو الامتثالات الجزئية ، او وجود الأفراد ، وكان ذلك وغيره أثر فى تغيير النظرة التصويرية للمنطق الأرسطى - راجع - مناهج البحث ص٣٦ ، ص٣٧ - المنطق السورى - ص٣٨ .

[2] راجع الإمام الغزالى - القسطاس المستقيم - تحقيق محمد مصطفى ابو العلا - ط - الجندى - ١٩٧٢م .

[3] راجع الغزالى - المنقذ من الضلال - ص٣١ - ط الجندى - ١٩٧٣م .

فريق يقف موقفا عدائيا ، ويفتى بتحريمه ، وفريق آخر يقف موقف الناقد فقط [1] .

ونريد أن نشير بإيجاز إلى المعارضين والمؤيدين لدراسة المنطق والاشتغال به موضحين أنظارهم فى ذلك

فقد : تناول جولد تسهير هذين الموقفين بالتحليل خلال بحثه عن موقف أهل السنة بازاء علوم الاوائل فيذكر أن أهل السنة وعلماء الكلام من الاصولين والفقهاء كانت لهم مواقف خطيرة ازاء علوم الاوائل ، وبصفة خاصة المنطق " فقد ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة ، اذ ان الاعتراف بطرق البرهان الارسطاليسى اعتبر خطرا على صحة العقائد الايمانية [2] وقد عبر الشعور العام لدى غير المثقفين فى هذه العبارة التى جرت الامثال ... "من تمنطق تزندق" . ويستطرد جولد تسهير فى ذلك [3] .

---

[1] نظرنا كذلك – الإمام ابن تيمية – نقص المنطق (المقدمة) .

[2] راجع – جولد تسهير – مذهب اهل السنة بازاز علوم الاوائل – (ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) – ص١٤٧ – ص١٤٨ .

[3] راجع – المصدر السابق – من ص١٤٧ – ص١٤٨ – وما بعدها .

ولكن يبدون ان المعارضة للمنطق وان بدأت مبكرا من جانب أهل السنة والاصوليين والفقهاء ، إلا أنها اشتدت اكثر فى العصور التالية لعصر الإمام الغزالى ، اى منذ القرنين السادس والسابع الهجريين ، فأين الصلاح الشهرزورى المتوفى عام ٦٤٣هـ والذى يعتبر من ائمة المحدثين والفقهاء فى عصره أصدر فتوى تحرم الاشتغال أو دراسة علم المنطق على اعتبار ان المنطق مدخل الفلسفة . وان الفلسفة أس الفساد والسفه وهى شر ومدخل الشر شر وأن الشرع لا يبيح تعليمه [١].

ولعل تقى الدين ابن تيمية المتوفى عام ٧٨٢هـ / الحنبلى الكبير - كان عدوا لدودا للفلسفة والمشتغلين بها ، وله ر سائل كثيرة فى ذم الفلسفة ، والمنطق حيث صنف رسائل نقد فيها المنطق الارسطى ومباحثه [٢].

---

[١] المصدر السابق - للمزيد - ص١٥٩ - ص١٦٢ .

[٢] نذكر من هذه الرسائل والمؤلفات - كتاب : نقض المنطق ، تحقيق محمد حامد الفقى - ط - ١٩٥١م ، الرد على المنطقيين - ط - بمباى بالهند - ١٩٤٨م م ، وكذلك ما ورد فى مصنفاته الأخرى .

أما جلال الدين السيوطى وهو من المتأخرين والمتوفى عام ٩١١هـ فقد كان له بازاء المنطق ومباحثه موقفا معارضا ايضا ... فقد ذكر أنه قرأ شيئا فى علم المنطق ... ثم تركه وتعلم علم الحديث الذى هو أشرف العلوم .. وقد وضع السيوطى مصنفا فى نقد فن المنطق وتحريمه [1] وأصبح لهذا المصنف شهرة كبيرة بين اوساط المفكرين ، وهو دليل على موقف العقلية الاسلامية فى القرون المتأخرة من علوم الأوائل أو الفلسفة ومباحثها ايضا .

ولا شك ان تيار المعارضة لدراسة المنطق فى المدارس الاسلامية وبصفة خاصة فى العصور المتأخرة لم يؤد إلى رفضه أو الاستغناء عن دراسته وتعليمه فى اروقة المدارس الاسلامية منذ القرن التاسع وحتى الرابع عشر الهجرى... بل وكما سوف نرى فيما بعد ظل يدرس المنطق كفن من الفنون العقلية فى كثير من المدارس الفكرية الاسلامية ، وفى اروقة الازهر الشريف ، بل ووضعت على كثير من اجزائه الشروح والتعليقات .

---

(1) راجع - جلال الدين السيوطى - صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام تحقيق دكتور - على سامى النشار - ط - ١٩٤٧م .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك ان تيار المعارضة للمنطق الارسطى ومباحثه لم يكن قاصراعلىالمحيط الاسلامى والعربى فقط ، بل لقد شارك المسلمون فى ذلك كثير من دوائر الفكر الاوروبى فى العصر الحديث ، أو منذ القرن السادس عشر [1] .

وكما كانت فى العالم الأسلامى تيارات ترفض المنطق ومباحثه أو اعتباره آلة العلوم والموصل إلى المعرفة أو العلم ، فقد ظهرت نزعات فكرية وأصولية وفقهية تقبل المنطق ومباحثه وأقسامه

---

(1) بدء الهجوم على منطق ارسطو هجوما عنيفا فى القرن السادس عشر ، والدليل على ذلك حين انبثق فى هذا القرن ثورة عارمة على المعتقدات القديمة ، فقد هاجم فرنسيس بيكون / ١٥٦١ - ١٦٢٦م / المنطق الارسطى ومن قبله روجن بيكون / ١٢١٤ - ١٢٩٤م / وهما يضعان أصول المنهج التجريبى ، ويضعان الخطوط الاولى لمنطق استقرائى - وان كان من الخطأ ان تعتبر كل منهما أول من هاجما المنطق الارسطاليسى بأعتباره منطقا صوريا ومنطقا عقليا يقوم على فكرة الطبائع والتصورات بل ان العقلية الاسلامسة نقدت اصول المنطق وقواعده فى عصورها الخالصة ، ولم توافق على اعتباره قانونا كليا مسلما به تتفق عليه العقول السليمة ، بل وضعت منطقا استقرائيا تناولت به الناحية التجريبية ، وأعتبرته القانون الذى يستنير به العقل فى بحثه عن الاشياء وفى التوصل الى العلم للمزيد فى ذلك راجع : دكتور النشار - المنطق الصورى - ص٢٢ ، ص٢٤ - وما بعدها ، وكذلك مناهج البحث عند مفكرى الاسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى - أماكن متفرقة .

، وتحاول أن تستفيد بذلك من أجـل خدمـة الديـن وأصولـه الفقهيـة والعقائدية ، كذلك لم ترى هذه النزعات أى ضرر فى معرفة المنطق ودراسته أو الاشتغال به ، بل أننا قد لا نستغرب أن كثير من العلماء الذين اشتغلوا بالمنطق قد أطلق عليهم ألقابا ترمز إليهم مثل "المنطقى" أو المناطقة [1] .

وإذا كان ذلك كذلك ، فأننا نشير إلى بعض هؤلاء الذين اهتموا بدراسة المنطق وكان لهم شأن كبير فى المدارس العقلية والأصولية والفقهية الإسلامية .

فمن هؤلاء على سبيل المثال .. ابن حزم الأندلسى / ٣٨٤هـ / ٤٥٦هـ / فقد كان لديه عناية بعلم المنطق حيث ألف فيه كتابا اسماه "التقريب لحدود المنطق" بسط فيه القول على تبين طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف

---

[1] قد تستعمل كألقاب دائمة لهؤلاء العلماء ، مثل أبو سليمان المنطقى السجستانى / ٣٨٠هـ / ٩٩٠م / ويحى بن عدى المنطقى ت عام ٣٦٤هـ / راجعنا فى ذلك – دى بور – تاريخ الفلسفة فى الاسلام – ص٣٨ – ٢٢١ .

ارسطاليس فى بعض أصوله [1] . وقد أشار ابن حزم فى كتابه الفصل فى الملل والنحل إلى الحدود المنطقية التى اشتغل بها ورده على السفطسة وحججها التى لا تستقيم وقواعد المنطق [2] . ولكن يبدو أن اهتمام ابن حزم بعلم المنطق - كان من أجل خدمة نظرياته الدينية، كما هو واضح فى مؤلفاته [3] .

أما الإمام الغزالى ٥٠٥هـ / فعلى الرغم من أنه أحتل مكانة عظيمة فى الدوائر السنية الإسلامية،إلا أنه لم يكن يحرم دراسة المنطق وأصوله وقواعده [4] . وان كان للعلم - إذ يذهب فى كتابه مقاصد الفلاسفة" إلى أن فائدة المنطق اقتناص العلم وفائدة العلم

---

[1] ولا شك ان كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة - (ونقصد الكتب المنطقية) - للمزيد - جولد تسهير - مذهب أهل السنة بأراء علومالاوائل - ص١٥٢ .

(٢)الفصل فى الملل والنحل - حـ١ - ٢٠ .

[3] ابن حزم - الفصل فى الملل والنحل - أماكن متفرقة - ط - القاهرة - بدون تاريخ .

[4] أشرنا فيما سبق الى ان الغزالى بعد أن خاض مجال التصوف لم يعد له بعد الثقة فى المعارف العقلية قدر ثقته فى المعرفة اللدنية الكشفية - وهى نزوة قلبية - راجع كتابه - المنقذ من الضلال .

حياره السعاده الأبدية . فاذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتركية والتحلية . صار المنطق لا محاله عظيم الفائدة"[1] .

ولا شك أن الغزالى لم يكن يغفل تلك الاتجاهات التى تقاوم الاشتغال بالعلوم الفلسفية ومنها "المنطق" فى المدارس الفقهية والسنية الاسلامية ، وكذلك الغرباء عن المنطق ولذلك يستعمل الفاظا ومصطلحات للمنطق أخرى غير ما هو مألوف استعمالها ،أو المتعارف عليها . لذلك نجده يطلق على مؤلفاته المنطقية ، أسماء - تجارى أو تسير طبقا لظروف عصره ، ولا تبتعد عن المفاهيم الاسلامية العربية - مثل "معيار العلم" . "ومحك النظر" - "والقسطاس المستقيم" بالأضافة إلى استخدامه للقياس وقواعده والحدود ، وغير ذلك فى مؤلفاته التى عالج من خلالها قضايا أو مسائل فقهيه . مثل "المستصفى فى علم الأصول: وهكذا .

وإذا كان ذلك كذلك فإن الغزالى يقول "أن النظر فى الفقهيات لا يباين النظر فى العقليات فى ترتيبه وشروطه

---

[1] الغزالى - المقاصد - ص٧ .

وعبارة [١] بل فى مأخذ المقدمات فقط ، ولما كانت الهمم فى عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه بل مقصوره عليه ،فان مناهج الكلام فى هذا الكتاب (يقصد معيار العلم) ورود امثالة فقهية لكى تشمل الفائدة ، وتعم سائر الاصناف جدواه وعائدته" [٢] .

ويضاف إلى ذلك ان الإمام الغزالى حاول فى كتبه الخاصة بالمنطق ، ان يبين فائدة المنهج فى علم المنطق للباحث والامورالدينية وقد نظم تطبيق هذا المنهج فى كتاب القسطاس المستقيم ، ومعيار العلم ، والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها . أن الإمام الغزالى يحاول أن يستخرج أشكال القياس المختلفة التى هى "موازين" الحقيقية من القرآن الكريم [٣] . فقد ذكر ذلك بقوله فأعلم أن موازين القرآن الكريم فى الأصل : ثلاثة . هى ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند ، ولكن ميزان التعادل

---

[١] يقصد بذلك : طرق التصور والتصديق فى الافكار ، والاقيسة لا تختلف بأختلاف العلوم أو الفنون ، ولكن قد تتباين العلوم فى المقدمات فقط .

[٢] الإمام الغزالى – معيار العلم "فى فنالمنطق" – ص١٤ – تحقيق محمد مصطفى أبو العلا – ط – الجندى – ١٩٧٣م .

[٣] راجع الإمام الغزالى – القسطاس المستقيم – ص١٨ وما بعدها .

تنقسم إلى ثلاثة أقسام : الأكبر ، والأوسط ، والأصغر ، فيصير الجميع خمسة [1] .

أما في كتابه "معيار العلم" فقدم إلينا بحثا منظما كاملا في المنطق واضعا نصب عينه دائما استخدامه في الفقه وتطبيقه على مسائله ، فالأمثلة التي يضرب بها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه [2] .

---

[1] راجع المصدر السابق – ص١٨ ، ص١٩ – اذ نجد أن الغزالي يطبق هذه الموازين على ما ورد في النصوص القرآنية فيما يتعلق بالأمور والقضايا العقائدية مثل اثبات وجود الله تعالى ، ووحدانيته . والميزان الاكبر هو ميزان سيدنا الخليل ابراهيم عليه السلام ص٢٠ ، ص٢١ وهذا الميزان يمثل الشكل الاول من اشكال القياس المنطقي عند ارسطو ، كذلكفإن الميزان الاوسط يمثل الشكل الثاني ، والاصغر يمثل الشكل الثالث – ص٢٨ ، ص٣٢ . أما ميزان التلازم . فهو الذي يلزم من وجود الشيء ، وجود شيء آخر – وهو القياس الشرطي المتصل – ص٤٠ – ولهذه الموازين أمثلة تطبيقية كثيرة – لمن يريد المزيد – يراجع – نفس المصدر .

[2] راجعنا – الغزالي – معيار العلم اماكن متفرقة – كذلك جولد تسهير "موقف أهل السنة بازاء علوم الأوائل – ص١٥٥ .

وفى مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع متفقه اتفاقا دقيقا مع قواعد الاستدلال البرهانى [1] .

بل يكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية[2] .

ولا شك أن الغزالى أراد بكتبه أن يبين أهمية المنطق بالنسبة للبحوث الفقهية والأصولية ، ويوصى بأتباع ذلك [3] .

ويشير كذلك إلى أن المنطق كالرياضيات سواء بسواء لا خطر منه فى ذاته على الدين [4] .

---

[1] راجع الغزالى – معيار العلم – ص١٦٥ – وما بعدها .

[2] المصدر السابق – ص١٦٥ – وما بعدها .

[3] راجع الغزالى – المستصفى فى علم الاصول – مقدماته – حيث قدم له بمقدمة تشمل مسائل المنطق وتلخصها مأخوذة من كتبه المنطقية .

[4] راجع – الغزالى – المنقذ من الضلال – ص٤٩ (يقول :أما المنطقيات فلا يتعلق شىء منها بالدين نفيا أو اثباتا ، بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه) – راجع كذلك ص٤٦ – اقواله فى الرياضيات .

أما تاج الدين السبكي المتوفى عام /٧٧١هـ / فعلى الرغم من عدائه الشديد للفلسفة والمشتغلين ببحوثها ، وكذلك المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا بحوث علم الكلام بكلام الفلاسفة . فأنه لم يحرم الاشتغال بعلم المنطق . وانما يسمح بدراسة المنطق وفروعه للذين رسخت قواعد الشريعة في قلوبهم ووصلوا في العلوم الدينية إلى درجة الكمال [1] .

هذه نظرة تحليلية لمكانة المنطق ودراسته في العالم العربي الاسلامي بين المؤيدين والمعارضين له . من الفلاسفة والمفكرين الاصوليين والفقهاء .

وعلى الرغم من أن بعض المسلمين رأى في دراسة المنطق وإدخاله في العلوم العربية والإسلامية خطرا كبيرا على سلامة الاعتقاد أو تشويها للشريعة ، فإن البعض الآخر لم ير في ذلك "في المنطق" أدنى خطر بالنسبة للشريعة بل يمكن الاستفادة بمباحثه وقضاياه واحكامه البرهانية في خدمة الدين ، وتدعيمها لأصوله العقائدية والفقهية ، كما رأينا عند الإمام الغزالي .

---

[1] جولد تسهير – مذهب أهل السنة بازاءعلوم الأوائل – ص١٦٣ ، ص١٦٤ .

ولكن هل نرى ذلك التيار المعارض للمطق يظل سائدا فى المدارس العلمية الإسلامية العربية فى العالم العربى الإسلامى فى العصور المتأخرة ؟ أم أن دراسة المنطق اتخذت منهجا آخر فى المدارس العلمية الإسلامية فى هذه العصور المتأخرة وحتى القرن الرابع عشر الهجرى ؟ .

وهذا ما نريد البحث فيه .

ثالثا:- علم المنطق فى العصور المتأخرة

لقد ثبت لنا من خلال دراستنا لعلم المنطق وأهميته فى العالم العربى الإسلامى ، أن الاهتمام بدراسته وتدريسه فى المدارس الإسلامية لم تنقطع عبر القرون المتأخرة . وحتى القرن الرابع عشر الهجرى . فعلى الرغم من أن دراسة الفلسفة أغفلت منذ عدة قرون ، الا أن المنطق ظل يدرس حتى الآن [1] مع العلوم

---

(١)دائرة المعارف الاسلامية – حـ٢ – ص٦٧ .

الشرعية بوصفه علما مساعدا ووضعت فيه منظومات أيضا ، جريا على تلك الطريقة المتبعة التي لا تزال شائعة في الشرق [1]

وإذا كان المنطق هو العلم الوحيد الذي أصبح يدرس للجميع بعد أن أهمل الباحثون والدارسون العلوم الطبيعية والميتافيزيقية ، فإنه كان من اليسير أن يوضع في القالب وضعا جيدا كذلك فأن المنطق الصوري اعتبر أداة يستطيع أن يستفيد بها كل متعلم ، وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق [2] .

ونستطيع أن نبين ذلك إذا ما قمنا بدراسة للمنطق وفرعه وطريقته عند المتأخرين - ومنذ القرنين السادس والسابع وحتى القرن الرابع عشر الهجري .

فقد كانت الرغبة أكيدة في اختصار المنطق وتركيزه في هذه العصور - إذا وضعت المختصرات ، والمتون ، والرسائل منثورة

---

(1) جولد تسهير - موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل - ص١٦٧ .

(2) راجع - دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص٣٥٩ .

أو منظومة فى هذه الفترة ، ومن أمثلة ذلك مختصر الابهرى [١] . على "ايساغوجى" والقزوينى [٢] و"الشمسية" والاخضرى [٣] السلم . ووضع موجز آخر فى ذلك لعمر بن يوسف السنوسى [٤] ، و على هذه المختصرات أو المتون . قامت الدراسات المنطقية العربية فى القرون الستة الأخيرة [٥] .

ويتضح لنا كذلك أن هذه المختصرات والرسائل المنطقية لا تزال تستعمل وتدرس إلى يومنا هذا ، وبصفة خاصة فى الأزهر الشريف والذى كان يعتبر أكبر جامعة إسلامية فى الشرق ، حيث وضعت عليها الشروح والتعليقات من جانب العلماء الأزهريين . وفى

---

(١) الأبهرى : هو أثير الدين منفصل بن عمر الا بهرى المتوفى عام ٦٦٣هـ / ١٢٦٤م/ وله كتاب عدا ايساغوجى – هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيعيات والإلهيات .

(٢) القزوينى : هو نجم الدين على ابن عمر القزوينى الكاتبى المتوفى عام / ٦٧٥هـ / ١٢٧٦م / صاحب [illegible] فى القواعد [illegible] .

(٣)الاخضرى : هو عبد الرحمن الاخضرى – المتوفى عام /٩٤١هـ / ١٥٤٢م / .

(٤) عمر بن يوسف السنوسى المتوفى عام / ٨٩٢هـ / ١٤٩٣م / .

(٥) راجع – دكتور إبراهيم مدكور – مقدمة كتاب الشفاء – ص٣٠ .

القرون الأخيرة ، ومن بين هذه الشروح المتأخرة عند الأزهريين: حاشية الشيخ الحفنى [1] على شرح ايساغوجى لشيخ الإسلام [2] .

ويبدو أنه كان "الأيساغوجى" أهمية كبيرة فى محيط الدراسات العلمية والفنون العقلية الإسلامية ليس عند المتقدمين فحسب بل وعند المتأخرين بصفة خاصة ، إذ ان الدراسة فى الأزهر الشريف والمعاهد الأزهرية كادت أن تقتصر على ايساغوجى فى دراسة فنون المنطق ، باعتباره مدخلا ومقدمة عامة فى المنطق الأرسطى ، بل لقد صنف فى متون وضعت عليها شروح وحواشى تتضمن معظم مباحث المنطق فى الحدود والقضايا والأحكام ، والأدلة التصورية والتصديقية ، بالإضافة إلى الكليات الخمس ، أيضا.

---

(1) هو الشيخ يوسف الحفناوى الشافعى (عاش فى لاقرن الثانى عشر الهجرى) يقول فى ختام الحاشية "تم صبيحة يوم الجمعة رابع عشر من شعبان عام ١١٧١هـ . وقد تم طبع هذه الحاشية بالمطبعة العامرية الشرفية - بمصر - عام ١٣٠٢هـ / "ملاحق البحث رقم ٣ ، ٥" .

(2) هو الشيخ أبو يحيى زكريا بن محمد بن احمد بن زكريا الانصارى فقد وضع شرحا على ايساغوجى - عام ٨٨٥هـ . وطبع على هامش نفس الحاشية وتوفى عام ٩٢٦هـ/ ١٥٢٧م / .انظر ملاحق البحث رقم ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ .

ومما يـدل علـى ذلك أن المدرسين والدارسين نقلـوا هـذه الشروح والتعليقات والحواشـى فـى كراسـات خاصـة بـهم ليسـهل عليهم دراستها أو تدريسها وحفظها .

وقـد عـثر البـاحث علـى بعــض هــذه المتــون أو الشــروح والمختصرات علـى "إيساغوجى" فـى مكتبة جده الأكبر ، الشـيخ خليفة سالم أبو قحف [1].

مخطوطا بخط يده - بقلم بسيط "بوص" ومداد أسود [2] .

---

[1] الشيخ خليفة سالم أبو قحف ، هكذا فى نهاية المخطوط (وخاتمة) ... نشأ فى قريـــة - برما - احدى قرى مديرية الغربية - والمسافة التى تبعد بينها وبين مدينة طنطا عاصمــة المديرية مقدار عشر كيلو مترات وقد عاش النصف الثانى من القرن الثالث عشر الهجرى وحتى الربع الأول من القرن من القرن الرابع عشر . أو فى النصف الثانى مـــن القــرن التاسع عشر الميلادى . ولم نعثر على تاريخ الميلاد أو الوفاة ولكن استطعنا الاســـتدلال على الفترة التى نشأ فيها وتلقى علومهفى المدارس الازهرية حتى نضجت علومه ثم تولى التدريس من خلال ما وجدناه على الحواشى والمتون عن سنوات الدراسة والتدريـــس ... ففى صفحة ١٨٧ من مجموعة المتون- كتب ... (سنة ١٢٩١هــ) . أنظر شكل رقـم ١٠ صورة لنفس الصفحة من مجموعة المتون - بمكتبة الباحث - عام ١٩٩٢م .

[2] مخطوط مكتوب بخط واضح ويقرا ومتكامل - انظر الاشكال المبينة لبعض الصـــور المأخوذه عنه (ملاحق البحث) .

ولتوضيح ذلك أنظر شكل رقم ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، - ملاحق البحث .

ومن الجدير بالذكر ، أن هناك بعض المصنفات والمختصرات الأخرى كان لها أثر كبير في مجال الدراسات المنطقية في المدارس الإسلامية المتأخرة إلى جانب "إيساغوجي" وان كان هذا الفن المنطقي الأخير هو أهم الفنون التي كان يعتمد عليها [١]

ويبدو أنه كان لمبحث أخر أهمية في مجال الدراسات المنطقية ويتصل من ناحية أخرى بالبحوث والدراسات الكلامية المتأخرة إلى جانب ايساغوجي . والشروح والمختصرات الاخرى - وهو مبحث "المقولات" [٢] **وقد عرف الإسلاميون المقولات معرفة**

---

[١] نذكر من هذه المختصرات :الاخضرى - شرح الاخضرى على سلمة - ط - القاهرة ١٣٤٢هـ - الملوى (شهاب الدين احمد بن عبد الفتاح بن يوسف بن عمر الشافعى القاهرى - الشهير بالملوى - شرح الملوى على السلم - ط - المطبعة الازهرية ١٣١٠هـ - ومازال هذا الشرح يدرس على الدارسين فى المعاهد الازهرية حتى الآن . كذلك الباجورى - حاشية الباجورى على متن السلم - ط - القاهرة عام ١٣٠٦هـ - العطار - حاشية العطار على الخبيصى - ط - القاهرة عام ١٣١١هـ .

[٢] يتصل هذا المبحث بمبحث الكليات ، اذ ان الموجودات فى ترتيب تصاعدى يشمل الأنواع والاجنسا، فهناك انواع واجناسا عليا ووسطى وسفلى ، وقد حصر ارسطو فكرة

تامة ، وهاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر ، وقد أدى ذلك إلى أن نشأ في العالم الإسلامي مشكلة لم يبحثها أرسطو ، ولا الشراح من بعده ، وهو هل هذه المقولات منطقية أم ميتا فيزيقية ، وقد ظهرت عدة مواقف في ذلك ... منها أن ابن رشد ٥٩٠هـ / أعتبر المقولات من منطق ارسطو وعالجها على هذا الأساس [1] . أما ابن سينا فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق ، بل من مباحث ما بعد الطبيعة ولكنه عالجها مع ذلك في قسم المنطق في الشفاء والنجاة ، وظهر اتجاه آخر تمثل عند المتأخرين الذين حاولوا أن يخلصوا المنطق من مباحث الميتافيزيقيا ، ويعودوا به الى علم قائم بذاته فحذفوا المقولات من المنطق . في مثل : السلم وشروحه [2] . ونجد ذلك عندما نتناول موضوعات المنطق التي تدرس للطلاب في المعاهد الأزهرية . كذلك يتضح لنا من خلال ما نعثر عليه من شروح وتعليقات وضعت على متون المقولات ، وتناولها المتأخرون من العلماء والدارسين الأزهريين بالحفظ والدراسة إذ وضع الشيخ

تابع من المقطع السابق]الأجناس العليا في عشرة ، وهذه الأجناس العشرة هي مبحث المقولات – نظرنا دكتور – النشار – مناهج البحث عند مفكرى الإسلام – ص٥٠ .

(١) ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات – ط – بيروت – عام ١٩٣٢م .

(٢) أنظر – الدكتور النشار – مناهج البحث – ص ٥٠ ،ص٥١ .

أحمد السجاعى المتوفى عام ١٧٨٣م / القرن الثانى عشر الهجرى /١١٨٢هـ / . متنا فى المقولات [١] - ينظر مدخل ملاحق البحث رقم (١٢ ، ١٣) وكذلك رقم (١٤) .

كذلك وضع الشيخ حسن العطار المتوفى عام ١٢٥٠هـ / ١٨٥١م / حاشية على متن المقولات للسجاعى [٢] .

وعندما نتفحص هذه المتون والشروح التى وضعت عليها نجد أن هؤلاء المتأخرين يناقشون مسائل المقولات العشرة ويشيرون لأراء الحكماء اليونانيين فى الأجناس العليا ، والعقول والنفوس الفلكية ، وموقف علماء الكلام منها ورفضهم لها، كذلك شروح وتعليقات على المصطلحات الفلسفية اليونانية [٣] بالإضافة إلى تناول

---

[١] الشيخ احمد السجاعى – متن المقولات – المسمى بالجواهر المنتظمات فى عقود المقولات ، ط – المطبعة العامرية الشرقية بمصر عام ١٣٠٣هـ / (وقد ذكر فى نهاية هذا المتن – أنه كان الفراغ من تأليفه يوم الخميس ٦ من ربيع الأول عام ١١٨٢هـ) – نظرنا – كذلك – متن المقولات – ص١٩٢ .

[٢] حسن العطار – الحاشية على الجواهر المنتظمات – نظرنا – المقدمة – ص١ وينظر ملاحق البحث رقم (١٢ ، ١٣) .

[٣] نظرنا – المصدر السابق – ص١٠ ، ص١٧ ، ص١٨ (العقول عند الحكماء = الملائكة فى الشريعة = النفوس الفلكية ... الخ .

بعض الحدود المنطقية (الجزئى والكلى) . ولكن الصبغة الغالبة هى الجانب الميتافيزيقى فى شروحهم لهذه المقولات العشرة[1] وأنى اعتقد أن هذه المقولات بحاجة إلى بحث دقيق ومتأنى بما في ذلك من طرق التحليل والنقد والمقارنة . وقد أشار لذلك أيضا الباحثون المحدثون. والمتخصصون فى مناهج البحث[2] وأنى لأرجو أن أتناول ذلك فى بحوث تالية .

---

[1] المقولات : جمع مقولة والمراد بها فى اصطلاح الحكماء الاجناس العالية للموجودات وتحصر فى عشرة . وهى : عرض وأنواعه تسعة . وجوهر : ويذكر – العطار فى حاشيته عدد هذه المقولات . اذا نظمها بعضهم شعرا بقوله :

عدد المقولات فى عشرة سأنظمها *** فى بيت شعر علا فى رتبه فعلا

الجوهر لكم والمضاف منى *** اين وضع له ان ينفعل فعلا

ويضيف الى ذلك ان المقصود بالموجودات هنا الممكنة ،فلا يندرج شىء من الواجب الوجود (الله تعالى) تحت واحدة منها . كذلك نشير الى اختلاف الحكماء فى عدد المقولات أو ترتيبها ، بأن بعضهم جعل مقولتين الجوهر والعرض ، وبعضهم جعلها اربعة : الجوهر والكم والكيف والنسبة – ويندرج تحتها بقية الاعراض النسبية التى اولها الاضافة ، وآخرها الانفعال . نظرنا – حسن العطار الحاشية على الجواهر المنتظمات فى عقود المقولات – للسجاعى – ص٧ ، ص٨ .

كذلك – نظرنا : متن المقولات (ضمن كتاب مجموعة المتون للسجاعى – ص١٩٢ .

[2] ذهب احدالعلماء الباحثين فى العصر الحديث الى أن هناك اتجاه حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقيا ويعود به الى علم قائم بذاته (أى اتجاه صورى بحت) .

وإذا كان كل ما هو موجود فى كتب المنطق العربية تقريبا هو منطق أرسطو فان تقسيم المنطق إلى (صورى - ومادى) هو وضع الشراح والدارسين المتأخرين ، وعند الغربيين فى العصور الحديثة ، وأرسطو وضع منطق الصورة وأكمله ولم يزد عليه المتأخرون إلا قليلا ، فما عرفه الإسلاميون والعرب المتقدمين والدارسين المتأخرين والشراح منهم ، وكذلك الغربيون - من المنطق ينسب لأرسطو تقريبا .. فالمقولات العشر[1] والكليات الخمس والبحث فى الألفاظ والقضايا والقياس لأرسطو [2].

[تابع المقطع السابق] لذلك فقد حذف مبحث المقولات من المنطق - وهذا الاتجاه يتمثل لدى جميع المتأخرين مثلما هو واضح فى : (السلم وشروحه) وسلم بحر العلوم ... الخ . ويحتاج هذا المبحث عند الاسلاميين الى بحث أوسع - نظرنا - دكتور النشار - مناهج البحث - ص٥١ .

(١)المقولات = قاطغورياس : ويعنى عند أرسطو الاضافة أو الاسناد وعلى ذلك فالمقولات أمور مضافةأو مستندة - أو مقولة أى محمولات - وبتعريف أدق : المقولة معنى كلى يمكن ان يدخل محمولا فى قضية ، ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر الى الذهن من أن المقولات التتسع تحمل عليه هؤلاء ولا يحمل على شيء . اذ ان (الجوهر) أول : هو الجزئى الموجود فى الواقع ولا يضاف الى موضع وليس حاصلا فى موضوع مثل (سقراط) . وقد يضاف بالعرض مثل(هذا العالم سقراط) . لكنه دائما موضوع بالذات . والثانى : هو النوع والجنس -أى ما يعبر

ومن الجدير بالذكر أن الرواقيين بحثوا المقولات من وجهة نظر ارسطو ، ولكنهم ردوها إلى أربعة : هي : الكيف ، والجوهر ، الإضافة ، والوضع ، ومن المتعذر معرفة تفصيلات هذا الرد [١] . كذلك أفلاطين [٢] بحث المقولات في الفصل السابع من

عن ماهيه الجوهر الاول. ويندرج تحته الجوهر الأول – مثل (أنسان وحيوان) وهويضاف الى موضوع كقولنا (سقراط انسان) – والجوهر الاول متقدم في الجوهرية على الثاني – اى ان الجزئي مقدم على الكلي – لأنه الموجود الحقيقي ويقبل العوارض ، بينما الكلي لا يوجد الا في الذهن ، فالنوع جوهر اكثر من الجنس . لأنه أقرب للوجود الحقيقي فيشخص في الجزئي . أما الجنس فأنه يتشخص عن طريق النوع – وهذا مما يخالف ترتيب افلاطون النازل من المثل بأعتباره الموجودات الحقة الى الجزيئات – الاشباح وهذه المقولات : الجوهر مثل رجل والكم مثل ثلاثة أمتار والكيف مثل أبيض والأضافة مثل : نصف والمكان مثل السوق والزمان مثل أمس والوضع مثل جالس والملك مثل شاكي السلاح والفعل مثل القطع والانفصال مثل مقطوع .

نظرنا : يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٢٠ ، – ط – دار القلم –بيروت .

تابع الحاشية السابقة[٢] نظرنا – دكتور زكي نجيب محمود ، أحمد أمين – قصة الفلسفة اليونانية – ص٢٢٨ – ط – لجنة التأليف والترجمة –القاهرة ١٩٤٩م .

[١] لقد أشار الشيخ حسن العطار في حاشيته على المقولات الى ذلك – مع اختلاف قليل – ص .

[٢] أفلوطين : أطلق عليه الشهرستاني لقب (الشيخ اليوناني) – الملل والنحل حـ ٢ – ص٢٠٣ ولد عام ٢٠٥م . فيأسيوط – وتوفي عام ٢٧٠م .

التاسوعات ، وقسمها الى خمس مقولات للعالم المعقول هي : الجوهر ، السكون ، الحركة ، الموافقة ، المخالف ، والخمس الثانية في العالم المحسوس وهي : الجوهر والإضافة ، والكيف ، والحركة ، والكم [1] .

وقد انتقل هذا التراث بأكمله إلى العالم الإسلامي ، وعرفه الدارسون والشراح المسلمون [2] والفلاسفة الإسلاميون كـأبن سينا[3].

وقد ظهرت بحوث جديدة من جانب الباحثين الغربيين تتناول بالتحليل والنقد مسألة المنطق الارسطاليسي وأقسامه الثلاثة التي هي صورة المنطق [4] الى العالم العربي الاسلامي

---

(١) للمزيد – راجع الدكتور النشار – مناهج البحث – ص٥١ ، ص٥٢ .

(٢) راجع المصدر السابق أيضا – ص٥١ .

(٣) الشهرستاني – الملل والنحل – حـ٣ – ص١٤ – ص١٥ حيث ذكر بحث ابن سينا – للمقولات العشرة – الأجناس العشرة .

(٤) وهذه الاقسام المنسوب ترجمتها الى عبد الله ابن المقفع هي :كتاب قاطعورياس (المقولات) وكتاب باري ارميناس (العبارة) . وكتاب أنولوطفيا (التحليلات – أو القياس) .

بواسطة عبد الله ابن المقفع [1] وتؤكد أن المنطق هو أول العلوم التى نقلت وترجمت الى اللغة العربية [2] .

وان كان الباحث يؤكد أن الكتب الارسطاليسية لم تترجم مطلقا من الفارسية الى العربية ، اذ ان المراحل الأولى للتراجم الارسطاليسية فى الاسلام لا تفهم مستقلة عن الغربيين وهم المترجمون السريان وأهل الإسكندرية - وقد نسب خطأ تراجم لأبن المقفع . من جانب المتأخرين من المؤرخين الإسلاميين [3] .

وإذا كان المناطقة العرب والمسلمون ، والشراح المتأخرون عرفوا المنطق بأقسامه واهتموا بدراستها وشرحها وتدريسها فى أروقة المدارس الإسلامية أو فى الأزهر الشريف أيضا فأنهم اهتموا

[تابع المقطع السابق]وكذلك ينسب اليه ترجمة المدخل المعروف بالايساغوجى لفرفوريوس الصورى - نظرنا بول كروس : التراجم الارسطاطاليسية المنسوبة الى ابن المقفع . (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) . ص١٠٢ .

[1] عبد الله ابن المقفع : الكاتب الشهير الذى نقل كتاب "كليلة ودمنة" الى اللغة العربية عن الفارسية فى عصر الخليفة العباسى المنصور (أبو جعفر) وكان كاتبا لعيسى بن علـــى . وقتل عام / ١٣٨ - أو عام ١٤٢هـ / .

[2] للمزيد - راجع - المصدر السابق - ص١١٨ - وأماكن متفرقة .

[3] المصدر السابق - ص١٠١ - ص١١٨ .

"بالمدخل" أو ما يسمى "بالايساغوجى" اهتماما كبيرا . وهذا واضح من تلك الشروح الكثيرة التى وضعت عليه والتى أشرنا إليه سلفا .

فالقائمون على التدريس للمنطق فى المدارس والمعاهد الأزهرية - اهتموا أكثر بالجانب الصورى وهو الذى يشمل : المدخل (ايساغوجى) والمقولات (الأجناس العالية للموجودات) . والعبارة (بارى أرمنياس) الذى يبين كيفية تركيب المعانى إيجابا أو سلبا بحيث تصبح قضية وخبرا محتملا للصدق والكذب . والقياس (التحليلات الأولى) . والذى يعرض لتأليف القضايا بحيث يتكون منها قياس يفيد علما بمجهول . والتحليلات الثانية . الذى تمتحن فيه شرائط القياس بحيث يصير برهانا ويكتسب به يقين لا شك فيه . وقد أشتمل المدخل على هذه الأجزاء حيث - أنه مقدمة عامة فى المنطق . وتناوله الدارسون والشراح المتأخرون بالاهتمام كما ذكرنا ، لأن هذا الجانب لا يتصل بالفلسفة أو مباحثها الميتافيزيقية ، وقد أهمل المتأخرون الأقسام المتصلة بالبحوث المتصلة بالفلسفة ، وأجازوا الاشتغال بهذا القسم إذ يذكر أحد الشراح فى ذلك "أعلم أن المنطق على قسمين قسم خلا عن الفلسفة كالمذكور فى هذه

الرسالة [1]وقسم لم يخل . والثانى هو محل الخلاف .وأما الأول فلا خلاف فى جواز الاشتغال به ، بل هو فرض كفاية ، لأن تحرير العقائد الإسلامية ، ودفع الشبهة والشكوك عنها واجب على سبيل فرض الكفاية وذلك يتوقف على القوة فى هذا الفن [2] .

وهذا يدل على ما لهذا الفن (المنطق) من أهمية فى الأوساط الإسلامية والدراسات العقائدية الإسلامية فى الأزهر الشريف ومدارسه ، وهذا يؤيد ما ذكرناه فيما سبق . من أن الدراسات العلمية عند المتأخرين كانت تهدف الى نفع الدين والدفاع عن سلامة الاعتقاد. بل ويتضح لنا ذلك أيضا إذا ما تتبعنا الأمثلة المضروبة فى تعليقات وشروح هؤلاء أثناء تناولهم للقضايا

---

[1] يقصد بذلك – حاشية الأنصارى على ايساغوجى فى فن المنطق .

[2] الشيخ يوسف الحفناوى – حاشية على شرح زكريا الانصارى على ايساغوجى – ص١٠ – وقد اشار الشارح كذلك الى قول الإمام الغزالى (ان من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه) .

المنطقية ، حيث أنهم يستشهدون لذلك كله بأمثلة وقضايا إسلامية أو عقائدية أصولية وفقهية شرعية [1] .

وعلى ذلك ، فأنه كان - لمبحث "ايساغوجى" أهمية كبيرة وأهتمام واسع فى العالم الاسلامى فى العصور المتأخرة - ولكن هل تنبه هؤلاء الى صلة هذا الجزء بالمنطق الذى وضعه ارسطو واجزائه الأخرى؟ أم انهم تناولوه بالشرح والدراسة باعتباره مقدمة ومدخلا عاما للمنطق يسهل دراسته وحفظه وبلوغ المراد به فقط ؟

وهذا ما نريد إيضاحه ، من خلال ما عثرنا عليه من أمور جديدة لم تكن فى حسبان هؤلاء الشراح، ولم ينتبهوا إليها !

لقد اتضح لنا من خلال البحوث الدقيقة أن الباحثين أكدوا على أن الأجزاء الثمانية [2] هى التى وضعها ارسطو ، أما الجزء

---

[1] للمزيد - يمكن مراجعة الأبواب والفصول التى تشتمل عليها الموضوعات المنطقية فى الحواشى ، وداخل المتون والمختصرات .

[2] وهى : المقولات العشر - العبارة - التحليلات الأولى والتحليلات الثانية - والجدل - والسفسطة ، والخطابة والشعر .

المسمى بايساغوجى أو المدخل فهو من وضع أحد أساتذة الفلسفة المشائية وهو : فرفوربوس الصورى [1].

"فهذه الأجزاء كلها لأرسطو ما عدا ايساغوجى فأنه لفرفوريوس وقد وضعه ليكون مدخلا لقاطيغورياس (المقولات) أو المنطق جميعه [2]ولم يلبث أن اخذ عنه ، واضيف إلى كتب ارسطو وجعل جزء منها [3] ومن الجدير بالذكر إن بعض مؤرخى العرب يميلون إلى اعتبار ايساغوجى مدخلا للمنطق جميعه لا للمقولات وحدها [4].

ولما كان لايساغوجى هذه الأهمية بالنسبة للأرجانون الأرسطى فأن ابن سينا لم يغفل ذلك - إذ أنه عرض لأقسام المنطق فى كتاب "الشفاء" وضم إليها المدخل ، فأصبحت تسعة أقسام ،

---

[1] فرفوريوس الصوى - ولد عام ٢٢٣ - وتوفى عام ٣٠٥م .

[2] وقد اثبت ذلك بول كروس فى بحثه - التراجم الارسطاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع (ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) - ص١٠٢ - ١٠٧ .

[3] دكتور ابراهيم - مقدمة مدخل الشفاء لأبن سينا - ص٤٤ ، ص٤٥ .

[4] المصدر السابق (بالهامش) ، كذلك - ابن النديم - الفهرست - ص٣٥٤ .

كذلك فأن الفارابى عندما اعتبر أجزاء المنطق ثمانية [١] فأنه فى مقام آخر جعل ايساغوجى مدخلا للمنطق ، وعنى بشرحه والتعليق عليه ، أما ابن رشد فقد كان حريصا على تعاليم أستاذه ارسطو ، المعلم الأول ، ولم ير غضاضة فى أن يضم "ايساغوجى" إلى كتبه المنطقية [٣] .

لقد عرف العرب فرفوريوس معرفة تامة ، مؤرخا ، وشارحا لأراء ارسطو طاليس ، واعتمدوا شرحه ، إذا كان اهدى القوم إلى إشارته وجميع ما ذهب إليه [٣] لذلك فقد اهتموا بمؤلفه المشهور "بايساغوجى" الذى نال فى القرون الوسطى خطأ كبيرا ، إذ ترجم إلى اللاتينية منذ القرن الخامس الميلادى ، ثم ترجم إلى السريانية وعن هذه نقل إلى اللغة العربية بعد ذلك بقرنين من الزمان [٤] بل وكما اشرنا ، أنه يعتبر اول ما ترجم من اجزاء المنطق فى العالم

---

[١] المصدر السابق – ص٤٥ – كذلك – الفارابى – احصاء العلوم – ص٦٣ ، ص٧٠ .

[٢] نظرنا ايضا : نفس المصدر السابق – ص٤٥ .

(٣)الشهرستانى – الملل والنحل – جـ٢ – ص٢١٤ .

[٤] راجع – دكتور إبراهيم مدكور – مدخل الشفاء لابن سينا – ص٤٨ ،ص٤٩ .

العربى الإسلامى ، نظرا لأهميته ، وربما وضع العرب عليه شروح ومختصرات اخرى [١] .

ومما لا شك فيه أن كتاب ايساغوجى - الذى وضعه فرفوريوس كمدخل وشرح لما ينطوى عليه المنطق الارسطى ، انما يتناول الفاظا قد كثر ترددها فى منطق ارسطو . وهى : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة ، والعرض العام - وهو ما يطلق عليه اسم : الكليات الخمس . فى المنطق .....

ولذلك فانه استمد مادته من عناصر المنطق ، وينسب اليه الفضل فى ترتيبها والموازنه بينها ، وقد صادف ذلك فى نفوس المدرسين والمتاخرين من مناطقة العرب القبول . فاخذوه عنه [٢] .

---

[١] راجع كذلك المصدر السابق (الهامش) - ص٤٩ - وكذلك - بول كروس - التراجع الارسطاليسية المنسوبة الى ابن المقفع - ص١٠٧ - كذلك - الدكتور ماكس مايرهوف . من الاسكندرية الى بغداد (ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) - ص٩٠

[٢] دكتور إبراهيم مدكور - المدخل للشفاء - ص٤٩ .

ولذلك نجد ان اللفظ "ايساغوجى" يردده الشراح والمعلقون المتاخرون فى مؤلفاتهم فى المنطق ، بل يستعملونه كمدخل للدراسات المنطقية كما استعمله الشراح اليونان من قبل .

اذن فقد استعمل العرب كلمة "ايساغوجى" بدلا من كلمة "المدخل" العربية ، فى القرون المتأخرة ، وقد صنف هؤلاء له المتون [1] ووضعت عليه الشروح والمختصرات ، وكذلك التعليقات ، اذ نجد أن متن "الابهرى" لايساغوجى توضع عليه عدة شروح وتعليقات [2] وتنقل هذه الشروح عند الدارسين لها . وتنسخ كمخطوطات [3] وقد حاول "اخوان الصفاء" [4] أن يضيفوا الى "ايساغوجى" لفظا جديدا وهو "الشخص" وبذلك يصلوا بعدد

---

[1] أثير الدين الابهرى – متن ايساغوجى منطق – ضمن كتاب مجموعة المتون – ص١٧٩ .

[2] ومن أمثلة ذلك : شرح شيخ الاسلام – زكريا الانصارى لمتن ايساغوجى للأبهرى عام ٨٨٥هـ والحاشية على شرح ايساغوجى لشيخ الاسلام – وضعها الشيخ يوسف الحفناوى عام ١١٧١هـ / ١٧٧٢م / .

[3] مخطوط – بقلم الشيخ خليفة سالم – (بمكتبة الباحث) وفى البحث الصور الدالة على ذلك .

[4] اخوان الصفاء – الرسائل – حدا – ط – القاهرة – ١٩٢٧ .

الكلمات الخمس الى ستة الفاظ ، بدلا من خمسة ، وظنوا أنه في حاجة الى الشرح بدرجة لا تقل عن الفاظ ايساغوجي .

ولكني اعتقد أن ذلك لم يضف جديدا الى ما هو مقصود من ألفاظ الكليات أو الاجناس العالية .

ومن خلال ذلك يتضح . مدى ما كان "لايساغوجي" كمدخل لدراسة فن المنطق من أثر في العالم الاسلامي عند المتقدمين [1] وعند المتأخرين أيضا . منذ القرن السابع والثامن وحتى القرن الرابع عشر الهجري .

ونريد أن نتناول بالتحليل والنقد ما ورد في المتون ، وما وضع عليها من شروح وتعليقات عند الدارسين للمنطق في اروقةالمدارس الاسلامية المتاخرة - أي في الفترة الزمنية التي

---

(١)كما هو واضح في المدخل عند ابن سينا - كتاب الشفاء - ص٩ ، ص١٠ ويذكر الباحثون قول الكندي "أن ايساغوجي هو الكتاب الذي ينبغي أن يبدأ به طلاب الفلسفة جميعا ، لما فيه من وضوح وجلاء" .

نظرنا : مقدمة كتاب الشفاء لأبن سينا - ص٥١ .

حددها هذا البحث - ثم نقارن ذلك بما ورد عند ابن سينا فى كتابه "الشفاء" - أو المدخل . من ناحية المنهج وأيضا الموضوع .

فاذا نظرنا الى ما بين ايدينا من المتون [1] وما وضع عليها من شروح ومختصرات [2] نجد أنها تسير على نمط واحد أو طريقة متشابهة ، من حيث التركيز والاختصار فى المتون ، ثم الاسهاب فى شرح الالفاظ ودلالتها ، وتخريجها ، يضاف الى ذلك أن ما ورد فى المتون والشروح التى وضعت عليها جمعت اجزاء المنطق . مضافا اليها "المدخل - ايساغوجى" بايجاز شديد مع اهتمامهم بالاجزاء الاربعة والمدخل [3] وإهمال الأجزاء الأربعة الأخيرة [4] مع الإشارة

---

[1] وهذه المتون هى : متن الابهرى - ايساغوجى ، كذلك متن السلم - الشيخ عبد الرحمن الاخضرى - ومتن المقولات - للشيخ أحمد السجاعى - (ضمن مجموعة المتون .. ص١٧١ ، ص١٧٩ ، ص١٩٢).

[2] حاشية - يوسف الحفناوى على شرح ايساغوجى ، كذلك شرح زكريا الانصارى لايساغوجى - متن الابهرى - كذلك حاشية العطار على المقولات - متن السجاعى .

[3] وهى المدخل / ايساغوجى - الكليات الخمس / والحدود والقضايا / والتناقض والقياس / والبرهان / - متن الابهرى - ص١٧٩ .

[4] وهى : الجدل والخطابة والسفسطة (الاغاليط) والشعر ، نظرنا - متن الابهرى - ص١٨٥ ، ص١٨٦ .

إليها ، وعدم الثقة فيها ، والتأكيد على أهمية "البرهان" بالنسبة لاجزاء المنطق جميعه [1] .

واذا كان لايساغوجى من أهمية فى العالم العربى والاسلامى من الناحية المنهجية ، بأعتباره مدخلا للدراسات المفصلة فان علماء العرب رأوا فيما بعد ضرورة التمهيد لعلومها ببحوث مختصرة كتقديم لها وتيسيرا لآمرها ، وكذلك فقد قدر له أن يتدارس فى المدارس الاسلامية فى العصور المتاخرة حتى اليوم [2] وبصفة خاصة نجد أن الشروح التى وضعت عليه أصبحت من الرسائل الدراسية التى تدرس للدارسين فى الازهر والمعاهد الازهرية حتى اليوم أيضا .

ولا شك أن المتون التى وضعت بعد الابهرى ٦٦٣هـ / لدى الاخضرى ٩٤١هـ أو غيره [3] إنما تسير على طريقة الابهرى مع شىء من التفصيل والايضاح والتبويب - دون اضافة او ابداع [4] .

---

[1] قال الابهرى "والعمدة هو البرهان لا غير" - المتن - ص١٨٦ .

[2] دكتور ابراهيم مدكور - مقدمة الشفاء - ص٥٠ .

[3] راجع الاخضرى - المتن - ص١٧١ .

وكما ذكرنا أن المتأخرين استبعدوا "المقولات" فلم نجد ما يشير الى مكانه هذا البحث فى متن الابهرى ، وكذلك فى متن الاخضرى "السلم" ربما كان السبب فى ذلك ... الصلة التى تصل مبحث المقولات بالميتافيزيقيا ، أو الفلسفة الأولى عند ارسطو ، وهو ما استبعد الاشتغال به هؤلاء [١] أو تدريسه ضمن مباحث واجزاء المنطق عندهم ، والجانب الموضوعى لايساغوجى هو المدخل "ايساغوجى" [٢] - القضايا [٣] - التناقض [٤] - والعكس [٥] والقياس [٦] والبرهان [٧] .

[تابع من المقطع السابق][٤] مثال على ذلك : كتاب الملوى على شرح السلم (الاخضرى) وهو من الكتب المقررة على طلاب المعاهد الازهرية . الان (الجهاز المركزى للكتب الجامعية والمدرسية - القاهرة - ١٩٧٨م - ط - دار المعارف - ١٩٧٨م .

[١] وجدنا أن مبحث المقولات - وضعت عليه المتون ، وتناوله العلماء والدارسون بالشرح والتعليق - وأصبح يدرس كجزء مستقل عن مباحث المنطق . نظرنا حاشية حسن العطار على متن المقولات للسجاعى .

[٢] يبحث فى الالفاظ وأدلتها - الجزئى والكلى - وتشمل الكليات الخمس : الجنس والنوع والفصل والخاص والعرض .

[٣] وهى القضايا الحملية (الموضوع والمحمول) : كقولنا : زيد كاتب ، واما شرطية متصلة ، كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود - وأما شرطية منفصلة كقولنا : العدد أما يكون زوجا أو فردا ، والقضايا : أما أن تكون موجبة وأما سالبة .

ومن الجدير بالذكر أن المتأخرين لم يهتموا بـالاجزاء الباقيـة من المنطـق مثـل : الجـدل والمغالطـة والخطابـة والشـعر ، سـوى

[تابع الحاشية السابقة][4] التناقض : هو البحث فى اختلاف القضيتين بالايجاب والسـلب بحيث يقتضى لذاته أن تكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة كقولنا : زيد كاتب ، وزيـد ليس بكاتب .... الخ .

[5] العكس : هو أن يصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا ، مـع بقـاء السـلب والايجاب بحالة ، والتصديق والتكذيب بحالة ، (فالموجبة الكلية لا تعكس الى كلية – بـل تعكس جزئية ، والموجبة الجزئية تعكس الى جزئية – والسالبة الكلية تعكس سالبة كليـة ، والسالبة الجزئية لا عكس لها لزوما .

[6] القياس : قول معقول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر (مقدمـات يلزم عناه نتائج) وهو اما اقترانى ، وأما استثنائى (قولنا مثلا ان كان كذا ... فـهو كـذا ولكن كذا) القياس مكون من مقدمتين – كبرى ، وصغرى ، يربط بينهما حدا أو وسط ..

[7] البرهان : هو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لأنتاج اليقينيـات ، واليقينـات ، أقسـام احدها : أوليات (كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أكبر من الجـزء ..) ومشـاهدات : كقولنا (الشمس مشرقة ، والنار محرقة .. الخ)

ومجريات :كقولنا (السقمونيا مسهلة وحدسيات كقولنا (نور القمر مستفاد من نور الشمس) ومتواترات كقولنا (محمد صلى الله عليه وسلم نبى وأظهر المعجزات) .

– نظرنا فى ذلك – الابهرى – متن ايسـاغوجى – ص١٧٩ ومـا بعدهـا ... كذلـك – الاخضرى – متن السلم – ص١٧١ .

الاشارة اليها ووصفها أنها أقيسة غير يقينيـة ، ولم يعتمدوا عليها كثيرا مثل باقي الأجزاء [1] .

وهذا يدل على أن المتأخرين اخـذوا بالاقسـام والضـروب المنتجة فى المنطق ، وهى تتعلق بالجـانب الصـورى . العقلـى ، الفكرى لتصحيح مسار الفكر والمعرفة والوصول الى اليقين العقلى .

ومما يلفت النظر أن هـؤلاء المتـأخرين لم يشـيروا الى فرفوريـوس الصـورى باعتبـاره واضعـا لهـذا المدخـل المسـمى "بايساغوجى" تعنى المدخـل لمنطق ارسطو ، وتلخيص للأجناس العالية وهـى الكليـات الخمـس ومنسـوب وضعـه وترتيـب عنـاصره لفرفوريوس الصورى - أحد الشراح المتأخرين. وهذا ما اجمع عليـه المؤرخـون والباحثون فـى هذا المجـال [2] للكليـات الخمـس " [3]

---

(1)الابهرى - متن ايساغوجى - كذلك الاخضرى - السلم - وشروحه - كذلك حاشية الحفى على شرح ايساغوى لشيخ الاسلام - ص٦٠ ، ص٦١ ، ٦٢ .

(٢)نظرنا : بول كروس - التراجم الارسطاليسية .. ص١٠٢ .

كذلك - دكتور عبدالرحمن بدوى - مجموعة التعليقات التى وصفها على ما ورد فى بحث بول كروس - التراجم الارسطاليسية بالهامش - ص١٠٦ -

اذن فليس هنا اشارة لمؤلف المدخل ولا للفيلسوف الذى قام بشرحه .

وأعتقد ان الشراح المتأخرين من العرب والدارسين فى اروقة المدارس الاسلامية لم يكن لديهم اهتمام بكتب الفلسفة اليونانية بل وهجروها . وكذلك الشروح أو المؤلفات العربية التى تناولها . وأخذوا فقط بأصول الفكر والمعرفة وقوانينها دون الاهتمام بتأصيلها .

تحليل ونقد :

اذ يتضح لنا ان المنطق فى العالم الاسلامى عرفه الفلاسفة والاصولوين معرفة تامة ، وعارضة بعض الاصوليين والفقهاء عن جهل

[تابع الحاشية السابقة]كذلك – ابن سينا – كتاب الشفاء – اذ نجد انه يشير الى صاحب ايساغوجى وهو فرفوريوس الصورى – ص٨٠ ، ص٩١ ، ص١٠٠ ، ص١٠٦ ، ص٨٦ . ثم أشار ابن سينا الى صاحب المنطق – ارسطو طاليس ص١١ – ثم – المعلم الأول – ص٥٩ .

(٣)المصدر السابق – ص١١ – ويبدو أن المتأخرين لم يهتموا بالتحليل اللغوى للمصطلحات . فالكلمة فى مدلولها اللغوى تشير الى – المدخل – كالأتى :–

\ E sageocha \ - eisago

\ introduction \ - to lead in

باهميته وفائدته بالنسبة لتصحيح الفكر والعلم وعدا المعرفة . ولكن
على الرغم من ذلك . فان نظم الدراسات الدينيةالاسلامية فى
القرون المتأخرة تدل على أن نزعات التعصب التى اطلقها ابن
الصلاح الشهرزورى / ٦٤٣هـ / وغيره ضد تعليم المنطق قد ذهب
مع الرياح، فقد رأينا كيف ان المتأخرين اهتموا بعلم المنطق .
فوضعوا المتنون وصنفوا الرسائل المنثورة . بالاضافة الى الشروح
والتلخيصات والحواشى . وقد احتلت متون المنطق مكانة كبيرة
فى الدراسات الدينية والاصولية الازهرية، حى الآن ومن ناحية
أخرى فان رجال الدين من أهل السنة فى العصر الحديث اتسعت
آفاقهم بحيث لا يقاومون علما من العلوم وفنا من الفنون ، اذا ما
كان فى ذلك فائدة ، ولا يشعرون فى انفسهم بشىء من المعارضة
للعلوم الفلسفية وبصفة خاصة المنطق وان كان المنهج السائد فيه
حتى الآن يتركز حول المسائل الصورية . أكثر من الجوانب
المادية . ومما لا شك فيه أنه قد ظهرت دراسات علمية دقيقة فى
مجال دراسة المنطق ومناهج البحث فى العلوم تظهر أصالة التفكير
العلمى العربى الاسلامى ولكن الجوانب التطبيقية لهذه البحوث
مازال رهن التحقيق

وان كان لنا من نظرة نقدية أخرى فيما ظهر لنا من طرق ومناهج التدريس في المنطق عند هؤلاء المتأخرين . فان هذه التي تناولوا بها علم المنطق . من حيث نظم المتون ، أو وضع الشروح والتعليقات ، لم تؤدى الا الى كثير من الحواشي التي تزيد تفصيلا وتعليقا دون اضافة او ابداع قد يؤدى الى مزيد من التطور للفكر والمنطق ، ولم يتضح عند المتأخرين أية زيادة في أى ناحية من نواحي الفكر الى ما بلغه المتقدمون ويبدوا ان العقول والاستعداد العلمي عند المتأخرين لم تبلغ من القوة في الفهم والتعمق مثلما كانت عليه العقلية العربية الاسلامية في القرون الخمسة الاولى ، لذلك نجد ان حركة الانتاج العلمي والفكرى الفلسفي والنظريات الفقهية والكلامية قد ركدت، ولم تضف امورا الى تراث السابقين عليهم ، وربما لم يكن للمتأخرين من فضل في مجال العلوم الدينية والشرعية والمنطقية والفقهية . وغير ذلك من فضل سوى حسن الاختيار والاقتباس من كتب المتقدمين عليهم ، وأنتهى أمر النظريات الفقهية والكلامية والفلسفية ، ولم يشعر أحد بعد ابن سينا /٤٢٨هـ أن عليه أن يأتي بجديد ، أو بآراء مبتكرة وسادت بعض النزعات الصوفية وأصبح عامة الناس ينقادون لشيوخ الطرق

والمذاهب الصوفيه ، وسادت كذلك نزعات التقليد والجمود الفكري ، واصبحت القرون المتأخرة تشهدعلى تراث الاقدمين ، اذ كان العلماء يقضون معظم أوقاتهم فى تدريس المتون وشروحها فقط .

واذا كان المتأخرون أخذوا من المنطق والعلوم العقلية بقدر ما يفيد عقائدهم الدينية ، وتثبيت أصولهم الكلامية على حجج وبراهين منطقية ، كما يتضح لنا من خلال مزجهم العناصر الدينية بالمسائل العقلية ، فان هذه الطريقة سادت فى العالم الاسلامي عند الاصوليين من الاشاعرة ، ابتداء من الإمام ابى الحسن الاشعرى / ٣٣٤هـ / ٩٣٥م / – وبلغ بها القمة الإمام الغزالى /٥٠٥هـ / ١١١١م / . فالاشاعرة يلجأون الى الاقيسة فينظمونها ، والى منطق ارسطو طاليس يستخدمونه استخدماصالحا ، وقد ظهر فى جدلهم [1] . ولا شك أن عقائد الاشاعرة فى علم الكلام هى التى سادت العالم الإسلامى حتى العصور المتأخرة ، فمازال الأزهريون يتدارسونها

---

[1] للمزيد – الغزالى – القسطاس – تهافت الفلاسفة – معيار العلم ... الخ . – كذلك الدكتور – ابراهيم مدكور – دروس فى الفلسفة – ص٦١ .

حتى الآن بمدارسهم، وجامعتهم بالإضافة إلى الشـروح المنطقيـة التي بحثناها من قبل .

الفصل الخامس

نزعة التجديد في الفكر الإسلامي

في القرن الرابع عشر الهجري

تمهيد :

لم تكن طرق التقليد والجمود الفكري تسود هذه الفترة الطويلة من حياة المسلمين منذ القرون الستة المتأخرة ، دون أن تهب رياح التجديد ، لتعود بالفكر العربي والإسلامي مرة أخرى إلى سابق عهده في القرون الخمسة الأولى من حياة المسلمين .

ولاشك أن منهج المجددين والمصلحين المحدثين ، ظل قائما على أسس وقواعد ثابتة وأصلية ، ولم ينشأ ذلك من النظر في تراث السابقين فقط ، بل كان أيضا قائما على أصول من الكتاب والسنة والاجتهاد ، دون مغالاة في التأويل ، أو الشطط في التفسير ، من أجل ملائمة العصر الحديث بل استنبطوا من الأصول الإسلامية ما يدفعهم إلى الأخذ بما هو جديد في آفاق المعرفة والعلم .

وقد كانت نظرة المجددين للتراث الفكري التقليدي عند المتأخرين في علم الكلام والمنطق وسائر العلوم العربية والإسلامية الأخرى نظرة رثاء ، وإشفاق ، وبصفة خاصة فيما يتعلق بمناهج التعليم وطرق التدريس التقليدية التي كانت قائمة على مجرد

الشرح والتعليق والاستفاضة في وضع الحواشي علـى المتـون ، دون إضافة ما .

وكما رأينا خلال هذا البحث وفـي الفصـول السـابقة ، أن عناصر الثقافة العربية والعلوم الإسلامية ، مما يشكل أصـول الحضارة العربية الإسلامية من فنون أخرى ، كانت في حالـة تدهـور وهبـوط في القرون المتأخرة ، إذا قيست بما كانت عليه في القرون السابقة .

ففي مجال علم الكلام ، والمنطق ، وكذلـك العلـوم العربيـة ، التـي كانت تـدرس في أروقـة المـدارس الإسلامية ، وبصفـة خاصـة الأزهر الشريف ، ومعاهده المختلفـة . لم يستطع أحـد أن يزيـد شيئا ذا قيمة كبيرة في أية ناحية من نواحيـها علـى مـا وضعـه المتقدمـون في القرون الستة الأولى ، فقد كان المتأخر ون يكتفـون بترديد آراء ونظريات السابقين عليهم ، وربما يرجع السبب في ذلك فيما نـرى ، وفيما يرى بعض الباحثين أيضا ... إلى أن العقول كانت من الضعف بحيث عجزت عـن الإضافـة أو الإبـداع ، إذ ركـدت حركـة الإنتـاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذيـن جـاؤا في هـذه القـرون المتـأخرة مـن الفضـل سـوى حسـن الاختيـار والاقتبـاس مـن كتـب

المتقدمين ، وانتهى أمر النظريات الكلامية بظهور التصوف وشيئا من الفلسفة ، ولم يشعر أحد بعد الشيخ الرئيسي ابن سينا / ٤٢٨ هـ / أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة ، فى هذه العصور المتأخرة التي ظهرت في مدارسها الشروح والمختصرات والحواشي والتعليقات ، وفى مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس ، أما عامة المؤمنين من الناس ، فإنهم أخذوا يناقدون لشيوخ الطرق الصوفية شيئا فشيئا [1] .

وأنى أرى أن من أسباب الركود العلمي والجمود الفكري والثقافي فى القرون المتأخرة ليس قاصرا على ضعف العقول وقصرها وسؤ طرق ومناهج التعليم والتدريس فقط ، بل ربما كانت ترجع لكثير من العوامل السياسية والاجتماعية والظروف الاقتصادية أو غيرها . أثر كبير ساعد على ذلك والتى مرت بها الدول العربية فى هذه العصور المتأخرة .

---

[1] راجع كذلك – دى بور – تاريخ الفلسفة فى الإسلام –صـــ ٣٥٨ – من الجدير بالذكر أن الطرق الصوفية شاعت وتفرعت فى القرون المتأخرة وكان ينتسب إليها العامــــة مـــن الشعب

فإذا نظرنا نظرة سريعة فى تاريخ الأمم الإسلامية والعربية فى هذه القرون المتأخرة نلاحظ مدى التخلف والضعف . والاضمحلال الفكرى الذى أحدثته سوء سياسات الحكام من الملوك والسلاطين الذين تعاقبوا الواحد بعد الآخر على امتلاك حكم المسلمين فى الأقطار العربية والإسلامية ، كذلك شيوع روح الفوضى والاضطراب والتواكل ، والمؤامرات .. الخ . فانصرف هؤلاء عن الاهتمام بشئون البلاد ، وثقافتها وعلومها إلى الامتلاك وما يحقق مصالحهم ، اللهم إلا فى بعض النواحى التى تخدم أغراضهم فقط ، من فنون أو علوم نظرية ، بينما قبع العلماء والدارسون على دراسة التراث وحفظه وترديده ، واختصاره أو شرحه .. فى نفس الوقت الذى كانت فيه النهضة العلمية والثقافية والسياسية تنهض فى أوروبا على قدم وساق ، بعد أن نفض الأوروبيون أيديهم من آثار التخلف والضعف الفكرى فى العصور الوسطى .

وهذا ما نبه محمد على ت عام ١٨٤٩ م [١] بعد أن تولى حكم و ولاية مصر بإرادة زعماء الشعب عام ١٨٠٥ م ، إلى ضرورة بعث النهضة العلمية والثقافية من جديد ، من أجل تحقيق أطماعه السياسية والحربية من ناحية ، ولكى يجعل من مصر مصدرا لانطلاق النهضة فى العلوم والفنون والثقافات بشتى فروعها من ناحية أخرى

وعلى الرغم مما لحق بسمعة محمد على السياسية والحربية بسبب قضائه على المماليك نهائيا فى مذبحة القلعة فى مارس عام ١٨١١ م ، إلا أنه ينسب إليه الفضل فى إحياء النهضة العلمية والثقافية والحربية فى مصر فى القرن التاسع عشر ، وهذا يدل على عبقريته النادرة ، التى لم تتوفر لأى حاكم فى بلاد شرقية من قبله وفى عصره [٢] وفى القرن التاسع عشر ، بدأت رياح التجديد ، ويتطلع الكثيرون إلى إنمائها ، ومهدت الطريق أمام كبار العلماء

---

[١] هو محمد على باشا – مؤسس الدولة المصرية الحديثة ، وباعث نهضتها واستقلالها ، وهو تركى الأصل – ولد ببلدة (قولة) عام ١٧٦٩ م وتوفى عام ١٨٤٩ م وتولى حكم مصر بإرادة زعماء الشعب عام ١٨٠٥ م – للمزيد فى ذلك – ينظر عبد الرحمن الرافعى – عصر محمد على – ص١٨ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م .

[٢] للمزيد – عبد الرحمن الرافعى – عصر محمد على ص٤٧٦ وأماكن متفرقة أخرى .

المجددين والمفكرين المصلحين لكى يبعثوا بالنهضة من جديد ، والدعوة إلى نبذ التقليد الأعمى ، ومقاومة دعاة الجمود الفكرى والدينى ، والمتواكلين الخاملين . فظهر فى الحياة الثقافية والسياسية والدينية الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م وأستاذه الشيخ جمال الدين الأفغانى ١٨٣٩ م ، والفيلسوف الإسلامى الكبير محمد إقبال ١٨٧٣ - ١٩٣٨ م وإن كان كل من الشيخ رفاعه الطهطاوى ١٨٠١ - ١٨٧٣ وعلى مبارك ١٩٣٢ - ١٨٩٢ م . وغيرهما ثمرة علمية وفكرية من ثمار عصر النهضة الحديثة فى عصر محمد على١٨٤٩ م ، إلا أن مدرسة الإمام محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغانى ، قد خلقت جيلا كاملا من كبار المفكرين والعلماء السياسيين الذين نهضوا بالفكر الإسلامى وأخذوا بالعلوم العصرية وأكدوا الصلة بين أصول العقيدة الإسلامية وبين النظر العقلى المعتدل فى العصر الحديث .

وهذا ما نريد توضيحه ، خلال هذا الفصل ، وتكون دعوة منا إلى الذين ينظرون إلى النور ويقاومون دعاوى الجهل .

أولا : -المجــددون المحدثــون وموقفــهم مــن تــراث المتأخرين

أشار بعض الباحثين المحدثين من المستشرقين إلى حالة الأوضاع في العالم الإسلامى بعد القرن التاسع الهجرى بما يفيد أن الأمة الإسلامية تملك مقومات تقدمها وحضارتها وتستطيع ذلك ، وإن كانت هناك أمور كثيرة حالت دون اطراد تقدم المسلمين كما كانوا عليه فى القرون الأولى ، كالخلافات المذهبية ، والاضطرابات السياسية ،ونزعة التواكل التى سادت فى القرون المتأخرة.

إذ يذكر أحد الباحثين المستشرقين فى التراث العربى الإسلامى" بأن مصائب العالم الإسلامى قد بدأت فى هذا القرن ، إذ أن التفوق المدنى الذى ظل فى الشرق الأدنى زهاء ألف عام قد بلغ نهايته فى هذا العصر وانتقل هذا التفوق إلى الأوربيين الغربيين ، ولكن مع ذلك ...... فإن العالم الإسلامى لم يفقد بعد قدرته على الحضارة وإن لم يقدر على مزاحمة عالم المسيحية فى حياة المدن الصناعية والتجارة .... وغيرها تلك التى نشأت

وتقدمت فى أوروبا فى هذا العهد تقدما سريعا "[1] وفى موضع آخر يقول أيضا " ولا ينبغى أن يظن أن العالم الإسلامى قد منى بعد القرن التاسع الهجرى بانحطاط ، وأنه لم يستطع أن يقدم للحضارة شيئا جديدا - ثم يشير إلى شهرة تركيا العسكرية وما فى خزائن اسطنبول من علوم ومخطوطات ..... الخ "[2] .

وينتهى هذا المفكر الغربى من تقييم مظاهر الحضارة الإسلامية والعربية منذ القرن التاسع الهجرى ... إلى أن القول بان العالم الإسلامى كان فى نوم عميق قبل أن يأخذ فى النهوض بتأثير أوروبا فى القرن التاسع عشر مبالغ فيه كثيرا ، وحق أن الظروف الملائمة التى أنتجت الحضارة الإسلامية لم تبقه ..... لأن الدول الإسلامية كانت تضع نصب عينيها فى الصف الأول الشئون الحربية حتى ولو كانت فيها مضرة من الناحية المدنية [3] .. الخ .

---

[1] ف - بارتولد - تاريخ الحضارة الإسلامية - ص ١٤٦ - ١٤٧ .

[2] المصدر السابق - ص ١٥٠ .

[3] المصدر السابق - ص ١٥٢ - ١٥٣ .

إذن يتضح لنا من خلال هذه الإشارات ، أن الأمة العربية والإسلامية كانت ومازالت تملك مقومات وأسس التقدم والحضارة والمدنية فى نواحيها المختلفة ، ولكن فصرت أنظار الحكام والقائمين على شئون العلم والتعليم فى القرون المتأخرة ....

وهذا ما تنبه إليه العلماء والمجددون فى العصر الحديث ، وعلى رأسهم الإمام محمد عبده _ ١٩٠٥ م وغيره من المصلحين . فلم يكن الإمام محمد عبده مهتما فقط بتمسكه بحقيقة ما نزل به الوحى الإلهى ، ودحضه للشك العصرى فيه ، بل كان على اقتناع عميق بأن الإسلام ينبغى أن يعيد التفكير فى موقفه من الكثير من مشاكله العلمية وأن يعيد صياغة الحلول القديمة لكى تتمشى مع الاتجاهات الأيديولوجية والفلسفية والاجتماعية الحديثة ، ولهذا يعتبر من أوائل المؤيدين لفتح باب الاجتهاد محور الإصلاح فى المجتمع الإسلامى [1] .

---

[1] للمزيد فى ذلك - راجع دكتورة - آيلز ليكتنستادتر - الإسلام والعصر الحديث (تحليلا وتقييما) ص ١٩٠ وما بعدها - ترجمة وتعليق عبد الحميد سليم ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١ م .

وعلى ذلك ، فقد رأى كثير من الباحثين والمستشرقين فى العصر الحديث أن الشيخ محمد عبده أعظم عقل سديد ظهر بعد عدة أجيال حرك عقول المسلمين ، وحاول أن يعطى معان جديدة تتفق مع مقتضيات العصر الحديث فيما يعترضه من قضايا إسلامية فى الفقه والتفسير والأصول ، والنهوض بالتفكير العربى الإسلامى ... وهو بذلك يعتبر على شاكلة الإمام الغزالى ٥٠٥ هـ أستاذه ، الذى حارب الأسلوب الآلى المتبع فى استخدام التقاليد ، وعلى شاكلة فلاسفة العصور الوسطى ، فقد كان يسأل تلاميذه ليستخلص أنه من الممكن استنباط وجود الله تعالى ، وأن كلماته مفهومه فى عقل وقلب كل إنسان [١] ومن الجدير بالذكر أن الإمام محمد عبده ، راعه ما ساد من جمود فى الفكر ، وضيق فى الأفق ، والتشبث بمخلفات بالية لا أساس لها ، وشاء أن يعود بالإسلام إلى ما كان عليه فى الصدر الأول ، فهو سلفى ، ولكنه لا يتقيد بالنصوص يأخذ بالمأثور ، ولكنه يحكم العقل فيه [٢] .

---

(١) للمزيد - المصدر السابق - ١٩١ .

(٢)دكتور - إبراهيم بيومى مدكور - فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص٥٥ .

لقد وقف الإمام محمد عبده على جوانب الخلاف بين الفرق والمذاهب الإسلامية ، وما ساد في العالم الإسلامي من كساد فكرى في العصور المتأخرة وبصفة خاصة مناهج التعليم والتلقين التقليدية ... " لذلك فقد ثار وندب ما كان عليه التفكير الإسلامي في الوقت الحاضر ، ووجه انتقاداته لتلك الروح التي كانت تبتعد عن طرق التعليم والتفكير الحديث " [1]

وقد انتقد الإمام محمد عبده هذه الطرق والمناهج ومظاهر الجمود الفكرى في عصره والعصور السابقة ، بشدة وقوة ويتضح ذلك من خلال المقدمة التي وضعها لرسالته في علم التوحيد .. فيصف طرق الدارسين المتأخرين في العلوم الإسلامية فيقول " ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب ، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور ، ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت

---

(1) Charles – C – Adams - Islam and modernism in Egypt – P , 142 – OT ford University Prees Humphery Milfurd – London 1933 .

حماية الجهلة من ساستهم . فجاء قوم ظنوا فى أنفسهم ما لم يعرف به العلم لهم . فوضعوا ما لم يعد للإسلام قبل باحتماله غير أنهم وجدوا من نقص المعارف أنصار ، ومن البعد عن ينابيع الدين أعوانا فشردوا بالعقول عن مواطنها ، وتحكموا فى التضليل والتفكير . وغفلوا فى ذلك حتى قلدوا بعض من الأمم فى دعوى العداوة بين العلم والدين ، وقالوا لما تصف ألسنتهم الكذب " هذا حلال وهذا حرام ، وهذا كفر وهذا إسلام " ، والدين من وراء ما يتوهمون . والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون .

ولكن ماذا أصاب العامة فى عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول الخبط وكثرة الغلط ؟ شر عظيم وخطب عميم [1] .

ولاشك أن الإمام محمد عبده يقصد بالناظرين المتأخرين ، الذين مزجوا علم أصول الدين (الكلام - التوحيد) بالفلسفة ومباحثها . ويذكر من هؤلاء المتأخرين البيضاوى / ٦٨٠ هـ /

---

(١)الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – ص٣٣ ، ص ٣٤ – تحقيق محمود أبو رية ط – دار المعارف – القاهرة – ١٩٧٧ م.

١٢٨٢ م وعضد الدين الأيجى [١] وغيرهما ممن درج على طريقتهما من المقلدين المتأخرين [٢] .

ومما يلفت النظر أن الإمام محمد عبده كان يشير إلى المتأخرين أولئك الدارسين الذين أساءوا اختيار كتب المتقدمين من قبلهم ، وكانت طريقتهم فى التدريس تقوم على البحث فى ألفاظها ، وأساليبها ، دون تحرير مسائل العلم وتحقيقها ، وكان يقول فيهم أيضا : أنهم يتعلمون كتبا لا علما ، وكان يسميهم علماء المتون[٣] .

وقد نظم الإمام محمد عبده عدة أبيات من الشعر قبل وفاته يتضح من خلالها غيرته على أصول العقيدة وفروعها ممن يدعون العلم أو أولئك الذين يؤولون على غير علم به ، ويسيرون على طريقة التقليد والجمود ....

---

[١] يقصد كتاب طوالع الأنوار .. للبيضاوى – كذلك كتاب المواقف . لعضد الدين الأيجى _ ت عام ٧٥٥ هـ / ١٣٥٥ م .

[٢] راجع – الإمام عبده – رسالة التوحيد ص ٣٢ ، ٣٣

[٣] راجع - محمد عبده – رسالة التوحيد – ص ٣٣ (بالهامش)

نذكر منها هذه الأبيات :

يقول :[1]

ولست أبالى أن يقال محمد **** أبل أو اكتظت عليه المآتم

ولكنه دين أردت صلاحه **** أحاذر أن تقضى عليه العمائم

فبارك على الإسلام وأرزقه مرشدا **** رشيدا يضئ النهج والليل قائم

ويخرج وحى الله للناس عاريا **** عن الرأى والتأويل يهدى ويلهم

ولم تكن ثورة الإمام محمد عبده على التقليد والوقوف على الظواهر والمأثورات دون إعمال للعقل ، إلا امتدادا حقيقيا لصرخة الإصلاح والتجديد التى نادى بها السيد جمال الدين الأفغانى ١٨٩٧ فى بلاد الشرق ، فالسيد جمال الدين وقف على أحوال المسلمين ، ورثى لحال كبار العلماء الذين كفوا أنفسهم عناء

---

(1) هذه الأبيات أنشدها الإمام محمد عبده وهو على فراش المرض قبيل وفاته – نظرنا فى ذلك : محمد عمارة – الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده – جـ٢ صـ٣٣٧ –ط – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – ١٩٧٢ م .

الدعوة وإبراز تعاليم العقيدة الدينية لتجديد أحوال الناس ، والنهوض بالمستوى العقلى والاجتماعى ، وقد عرف أيضا عن السيد جمال الدين الأفغانى نفوره الشديد من التقليد والجمود ، وكذلك ما شاع من فرقه ، وعدم الاتصال بين المذاهب الإسلامية ، وتقطيع أوصال الأمة الإسلامية ، وعدم الاتصال بين علماءها ومفكريها سواء فى بلاد المشرق أو المغرب ... . ودعا إلى الاتصال وتحقيق الوحدة وترك دعاوى الخلاف والاجتهاد [١] ، وكان السيد جمال الدين يأخذ الأحسن والأيسر من الأقوال ، ويجتهد فيها ويرد الضعيف منها ويتناول الأقرب للصواب وما يقبله العقل الصريح ، ويتفق مع النقل الصحيح [٢] .

ولعلنا نذكر بعض الكلمات المأثورة عن السيد جمال الدين ، فى علماء التقليد ودعاة الجمود الفكرى والدينى ، فيقول فى مناسبة توضيحه فى مسألة " أن الإسلام لا يخالف الحقائق العلمية "

---

[١] لمزيد من التفصيل : محمد سعيد عبد المجيد – نابغة الشرق السيد جمال الدين الأفغانى – ص٦٦ – ص٦٩ . ط- دار الكاتب العربى – القاهرة – عام ١٩٦٧ م .

(٢)راجع المصدر السابق – ص ١٠١ .

" لذلك أقول ثم أقول القرآن ! القرآن - وأنى لآسف إذ أن المسلمين دفنوا بين دفتيه الكنوز ، وطفقوا فى فيافى الجهل يفتشون عن الفقر المدقع . وكيف لا أقول وا أسفاه ! وإذا نهض أحد لتفسير القرآن فلا أراه إلا يهيم بباء البسملة ويغوص ! ، ولا يخرج من مخرج حرف صاد - الصراط - حتى يهوى ، هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية عم الجهل وتفشى الجمود فى كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة "[1] .

ولم تكن ثورة التجديد والتطوير الفكرى التى أحدثها عالم باكستان وفيلسوفها محمد إقبال ١٩٣٨ م أقل أثرا مما أحدثته حركات التجديد عند الزعماء الآخرين ، فقد تنبه إلى عوامل الضعف والتخلف الفكرى والعلمى وهو يسود العالم الإسلامى فى

---

(1) محمد أبو ريه – صيحة جمال الدين الأفغانى (مجموعة مقالات وآراء للسيد جمال الدين) ص١٨٦ –ط دار الهنا بالقاهرة بدون تاريخ .

القرون المتأخرة [1] ورأى ضرورة مقاومة مساهج التقليد والجمود التى تسود العالم الإسلامى . وأن ذلك لا يمكن أن يحدث دون بحث المشكلات الكبرى التى تواجه المسلمين فى العصر الحديث بنفس المنهج الذى عالج به أسلافهم من المتكلمين والفلاسفة فى القرون الوسطى ، إذ أن أوروبا فى العصر الحديث دأبت فى بحث المشكلات الكبرى التى عنى بها فلاسفة الإسلام وعلماؤه فى ضوء الفكر والتجربة الحديثة كذلك يشير إلى ضرورة أن يصاحب يقظة الإسلام ومفكريه تمحيص نتائج الفكر الأوروبى بروح مستقلة وقد دعا الفيلسوف الإسلامى الكبير محمد إقبال إلى ذلك من خلال كتابه " تحديد التفكير الدينى فى الإسلام " [2] .

ولا شك أن اليقظة الفكرية والعلمية عند هؤلاء من أجل التجديد والإصلاح أوجدت بناءات فكرية ونظما منهجية جديدة لم تظهر من قبل ، وذلك فى النصف الأول من القرن العشرين (الرابع عشر الهجرى) .

---

[1] محمد إقبال – تجديد الفكر الدينى فى الإسلام – ص١٣ ترجمة عباس محمـــود – ط لجنة التأليف والترجمة – القاهرة عام ١٩٦٨ م .

[2] المصدر السابق – راجع (ص١٣ – ص١٤) وللمزيد أماكن متفرقة .

فقد ظهر جيل من كبار المفكرين فى هذا القرن ، حملوا لواء التجديد والدعوة إلى ملاحقة العصر الحديث ، إذ ناقش عباس محمود العقاد ت عام ١٩٦٤ م بعض القضايا الإسلامية الهامة ، بمنهج عصرى جديد مع ذكره للأصالة الفكرية الإسلامية ، متأثرا فى ذلك بأستاذه الإمام محمد عبده ومدرسته الكبرى [1] كذلك كان لكل من الدكتور طه حسين ت عام ١٩٧٤ ، ومحمد حسين هيكل ١٩٥٦م وغيرهما أثر كبير فى صبغ الثقافة العربية الإسلامية بالطابع العصرى المتميز ، وأعتقد أن أمثال هؤلاء المفكرين بحاجة الى مزيد من البحث والدراسة المتميزة أيضا وليس مجاله الآن .

ومن الجدير بالذكر أن بعض المفكرين المعاصرين قد ناح باللائمة على تلك الطرق والمناهج التى اتبعها المتأخر ون ، وكانت عاملا من عوامل الاضمحلال الفكرى والعلمى فى الحضارة العربية الإسلامية . فقد أشار أحد المفكرين المعاصرين الى التقدم الحضارى أو الثقافى والعلمى الذى ساد فى العالم العربى

(1) للمزيد من الإيضاح فى ذلك – يمكن الرجوع الى كتابية الإسلام دعوة عالمية –دار الهلال ١٩٧٢ – الفلسفة القرآنية –ط ١٩٧١ م .

والإسلامى قرونا طويلة ، ولكن عند تدهور هذه الحضارة فى القرون المتأخرة - تحول تطبيق المنطق الأصولى الى نوع هزيل من الاستنباط المغرق فى التفاصيل والمواقف المفترضة ، وبوقف التجديد والابتكار والرغبة فى الاكتشاف [1] .

ومما لاشك فيه أن اكتشاف العرب للمنطق الأصولى فى الإسلام ، كان دليلا على تقدم العرب والثقافة العلمية الإسلامية فى العصور الوسطى وكذلك انتقادهم لمنطق أرسطو الصورى ، أثر تأثيرا كبيرا على مناهج البحث والتفكير المنطقى عند الباحثين الغربيين فى عصر النهضة والعصر الحديث [2] .

---

(1) دكتور / صلاح قنصوه – الغزو الثقافى وحوار الحضارات – (مقال منشور فى مجلة المنار) العدد (٣١) ص ١٢٤ – يوليو ١٩٨٧ م .

(2) من الجدير بالذكر أن العرب عرفوا المنهج الاستقرائى التجريبى والفروض والاختيار كذلك اخترعوا المنطق الأصولى الفقهى ، أو القياس الفقهى مثل قياس الغائب على الشاهد ، أو الاشباه بالنظائر ، ومناظرة الأمثال بالأمثال وهكذا ... ونقدوا المنطق الصورى الذى ينصب فى بحثه على الماهيات الثانية – ولم يكن هذا النطق فى نظر العرب إلا أداة للفكر فقط .. للمزيد فى ذلك أنظر – دكتور / النشار – مناهج البحث عن مفكرى الإسلام – المقدمة وما بعدها .

ولا يمكن أن نغفل علمين كبيرين عبرا بصدق منهج التجديد في الفكر العربي الإسلامي منذ منتصف القرن العشرين ، وكانا أثرا من آثار النهضة الفكرية الحديثة التي وضعها الأستاذ الإمام محمد عبده ومدرسته وهما : الشيخ مصطفى عبد الرازق ١٩٤٦م / محمد فريد وجدى ١٨٧٥ هـ / ١٩٥٤ م إذ احتذا كل منهما منهج الإمام محمد عبده ومدرسته بالإضافة الى التقريب بين الأصالة العلمية والفكرية الإسلامية والعربية وبين الثقافات الغربية الحديثة

فالشيخ مصطفى عبد الرازق ، كان رئيس مدرسة وإمام جيل تخرج على يديه عدد كبير من الأساتذة ، فقد مزج الأدب بالفلسفة ، وقرب الأزهر الشريف من السربون ، وعول على المصادر العربية ، وعرف كيف يأخذ عنها ووجه الأنظار إليها ، واستطاع أن يحمل تلاميذه على جمعها وقراءتها ، فأرخ لبعض فلاسفة الإسلام ، وأكد الصلة بين علم الكلام والفلسفة من جهة وبينهما وبين التصوف من جهة أخرى ، كذلك أبرز مصطفى عبد الرازق ، الصلة بين الفلسفة وعلم أصول الفقه ، فوقف عليها نصف كتابه " تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية " مبينا أصول التشريع الإسلامي ، معنيا بالأخص بالرأي والقياس في نشأتهما وتصويرهما .

وأما الأستاذ / محمد فريد وجدى ، فقد اتبع منهج الإمام محمد عبده العقلى إذ أنه دعا الى تطهير النفس من الأوهام ، وتهذيبا بالعلم ، كما دعا إلى حرية العقل وتصحيح النفس من الأوهام ، وتهذيبا بالعلم ، وتصحيح الاعتقاد ، ورأى أن الدواء الوحيد لإصلاح حال المسلمين هو أن يفهموا معنى الإسلام ، ويدركوا أن غرضه الأول هو ترقية حال الإنسان المادية والأدبية ، وأن هذا لا يعارض التقدم فى العلم والصناعة [1] وقد وضع الأستاذ محمد فريد وجدى مؤلفا يعبر فيه عن موقفه من مسألة " ترجمة معانى القرآن الكريم الى اللغات الأجنبية " ووضع فى مقدمته لهذا المؤلف - منهجه ورأيه ، وبين أن القرآن الكريم هو آية الله تعالى الكبرى للناس والخلق كافة ، وأنزل بلسان عربى مبين ، وندب الذين يقولونه أن يبلغوه للعالم بكل وسيلة تصل إليها قدرتهم وقد دعا من خلال ذلك أيضا إلى : إقامة سلطان العقل ، وحرية النظر ،

---

[1] المصدر السابق – ص١٢١

وهدم صنم التقليد وتطهير الضمائر مما علق بها من وساوس وغير ذلك مما دعا إليه القرآن الكريم [1] .

ومما لاشك أن الكتابات الأدبية والمناقشات التى تدور حول كثير من المشكلات الاجتماعية الإسلامية والعربية ساهمت كثيرا فى دراسة قضايا إسلامية اجتماعية بمنهج عصرى وأسلوب جديد ، وحاول مؤلفوها إيجاد حلول عصرية حديثة للمشكلات القديمة التى لم يجد لها حلولا أو تعثرت فى ظل التقدم العلمى والفكرى الحديث .

ونحن لانرى غضاضة أو معارضة فى تناول المشكلات والقضايا الإسلامية بهذا المنهج العصرى الجديد بشرط أن لا يتعارض ذلك مع أصالة الفكر الإسلامى ، وقواعده وأركان الشريعة الإسلامية ، إذ أن المنهج القياسى الأصولى الإسلامى كفيل بتلبية رغبات المجددين والمصلحين ، وقد استعمله علماء المسلمين فى القرون السابقة ، فقد عارض الإمام محمد عبده وكما سنرى فيما بعد

---

[1] محمد فريد وجدى الأدلة العلمية على جواز ترجمة معانى القرآن الى اللغات الأجنبية ص٣ وما بعدها ـط المعاهد الدينية بالقاهرة ١٩٣٦ م .

– يتصوره العقلى _ ، تلك التصورات التقليدية القديمة عن المعرفة فى زمانه ، واستطاع أن يشارك مشاركة قوية فى تجريد الفكر الإسلامى من الآلية المدرسية التى تغلغلت فى البيئة الأزهرية [1] .

ثانيا :– التوفيق بين الأصالة والتجديد فى الفكر الإسلامى الحديث

١:– من ناحية المنهج

إذا كنا قد وجدنا أن المتأخرين من المشتغلين بالبحث فى القضايا الكلامية ودراسة علم المنطق ، درجوا فى طريقتهم باتباع السابقين وتقليدهم دون إضافة منهجية متميزة ، وكذلك حصر جهودهم الفكرية والعقلية فى شروح وتعليقات ، وتأليف المتون والمختصرات ، فإننا نجد أن المجددين فى العصر الحديث (منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادى / القرن الرابع عشر الهجرى) . أرادوا تخليص الفكر العربى الإسلامى مما علق به من طريقة التقليد

---

[1] للمزيد من التفصيل راجع دكتور/ عبد الغفار عبد الرحيم – الإمام محمد عبده ومنهجه فى التفسير –ص٥٤ وما بعدها . ط دار الأنصار ١٩٨٠ م .

أو الاقتباس المبتسر وما وضع عليه من شروح وتعليقات فى الآونة الأخيرة .

فقد اتجهت عقول علماء ومفكرى الإسلام فى العصر الحديث الى ضرورة إحياء النظرة التحليلية النقدية من جديد ، والتى لم تجد فى الأوساط العلمية العربية الإسلامية منذ وفاة المفكر والفيلسوف الأندلسى ابن رشد ت عام ٥٩٥ هـ . كذلك رأى المجددون والمصلحون المحدثون إيجاد منهج عقلى . بجانب المنهج الشرعى النقلى القائم على أصول الكتاب والسنة ، والذى كان يسير عليه أئمة أهل السنة من الأصوليين والفقهاء ، من قبل .

ولم يرد المجددون المحدثون الانحراف بالعقل بما يخالف قواعد الاعتقاد الصحيح ، ولكن أرادوا إحياء التراث الفكرى السليم ، القائم على التطوير طبقا لمعطيات وتقدم العصر ، بما يؤكد سنة التطور الدائم فى الحياة بما أرادها الله تعالى .

وقد ظفر العصر الحديث بالعديد من الشخصيات الهامة والتى أثرت تأثيرا كبيرا فى الفكر العربى الإسلامى ، وإصلاحه ، وتغذيته بروح العصر الحديث .

ولا شك أن أبرز هؤلاء ، كما أشرنا إليهم فيما سبق ، الإمام الشيخ محمد عبده ١٩٠٥ م . فقد وقف على عوامل التخلف والاضمحلال العقلى فى البيئة الإسلامية ، وجوانب القصور فى مناهج التعليم والبحث فى المدارس العلمية وفى أروقة الأزهر ومعاهده ، بالإضافة الى موضوعات العلوم التى تدرس فى المجامع العلمية والمساجد فى الشرق العربى الإسلامى .

لقد فطن الإمام محمد عبده بعقليته الناقدة ، الى قيود التقليد الأعمى وانحصار العقل العربى فى حدود ضيقة ، ومسائل قديمة بالإضافة الى انصرافه عن مناقشة القضايا الهامة الى الانغماس فى جدال أجوف يدور حول أمور تافهة قليلة الأهمية .

وقد أشار الأستاذ الإمام محمد عبده الى ذلك من جوانب مختلفة منها أن العلماء المتأخرين انشغلوا بما وجد عند المذاهب والفرق من خلافات شتى فى المسائل الكلامية والفقهية فكثرت المحاورات والخلافات ... يقول " ثم جاءت متن طلاب العلم النظرى النابع من عيون الدين الإسلامى ، فانحرفت الطريقة بسالكيها ولم يعد بين الناظرين فى كتب السابقين إلا تحاور فى

الألفاظ وساطر في الأساليب علما بأن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور "[1] .

ويشير الإمام محمد عبده كذلك إلى الأساليب اللغوية التى كانت تستعمل أداة للتعبير والكتابة والمخاطبات ... إذ أنها كانت ضربا من ضروب التأليف بين الكلمات ، الرثة الغير مفهومه ، كما أن ما كان يستعمله الأدباء المتخرجون من الجامع الأزهر وهو ما كان يراعى فيه السجع ، والفواصل وأنواع الجناس ، وهو إن كان يمكن رده الى أصول اللغة العربية فى صورته إلا أنه كان ثقيلا على السمع وغير مفهوم [2] وهكذا الى آخر ما هنالك من أمور .

وعلى ذلك فإن الإمام محمد عبده حدد عدة أهداف أراد إصلاحها وابتكار المنهج الصحيح فى معالجة مشكلات الفكر العربى والإسلامى . ومن ذلك : تحرر الفكر من قيود التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلافات ، والرجوع فى كسب

---

(1) الشيخ محمد عبده – رسالة التوحيد – ص٣٣ .

(2) محمد عماره – الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده – ص٣١٨ – ص٣١٩ .

المعارف الى ينابيعها الأولى [1] ومن ذلك كانت دعوته الى اعتبار النظر العقلى أصلا من أصول الدين ، فبين أنه لا فرق بين الفلسفة الصحيحة والدين الكامل ، لأن النظر في الفلسفة (وكذلك العلم) الصحيح هو النظر في الغايات والأسباب والمسببات ، والدين الكامل علم وذوق ، عقل وقلب ، فكر ووجدان ، فليس هناك تعارض بين الفلسفة والدين الكامل ما دام كل منهما يعتمد على العقل في تحديد أغراضه [2] .

لقد تمثل الإمام محمد عبده منهج العقل ، وطريقة التحصيل العلمى الصحيح ، محاولا أن يملأ الفراغ الفكرى والعلمى والروحى كذلك نجد أن محاولاته في التوفيق بين العلم والدين أو بين الدين والفلسفة كان بمنهج وأسلوب عقلى تأثر فيه بابن رشد ، وجمال الدين الأفغانى والإمام الغزالى ٥٠٥ هـ .

---

[1] المصدر السابق – ص٣١٨ .

[2] دكتور / شكرى نجار – النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث – (مقال منشور بمجلة الفكر العربى) ص ١١٣ .

فقد أشار الإمام محمد عبده فى كتابه " الإسلام والنصرانية " الى أن من أصول الإسلام النظر العقلى لتحصيل الإيمان وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض والاعتبار بسنن الله تعالى فى الخلق ، أن الشرع لا غنى له عن العقل ، وهيهات أن يكون بين العلم والدين تعارض ما دام كل منهما يعتمد على العقل فى تحديد أغراضه ، فلا غرو إذا كان التوفيق بينهما واجبا لأن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهى [1] .

ومن الجدير بالذكر أن هذا المنهج لدى الأستاذ الإمام أثر تأثيرا عميقا فى الدوائر الفكرية والعلمية العربية الإسلامية ، فالشيخ محمد رشيد رضا التلميذ المخلص للإمام أهتم بتحقيق تراث الإمام الفكرى والدينى والسياسى والاجتماعى [2] وكثيرا ما يستشهد بآرائه

---

[1] نظرنا فى ذلك : المصدر السابق – ص١٢١ – كذلك آراء كثيرة للأستاذ الإمام محمد عبده – كتاب الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة ١٩٤٠ م .

[2] لقد اهتم السيد محمد رشيد رضا وهو من كبار تلامذة الإمام محمد عبده ومدرسته بسيرة الأستاذ الإمام وحياته وأعماله – فوضع كتاب – تاريخ الإمام محمد عبده من ثلاثة أجزاء من منشورات المكتبة التجارية بمصر – ١٩٤٠ م.

وتعليقاته النقدية فى كثير من المسائل الفكرية ، والمقالات التى كتبها ونشرها للرد على شبهات النصارى أو غيرهم من المذاهب التى دأب أصحابها الطعن فى الإسلام [1] .

ولم يكن الإمام محمد عبده مبتدعا فى دعوته الى تحكيم العقل ، واعتباره أصلا بجانب الشرع ، فقد استرشد فى ذلك بمناهج الفلاسفة والعلماء المسلمين السابقين .فإذا كان قد ذهب الى القول " بأن الذى يجب علينا اعتقاده ، أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد ، لا دين تفريق فى القواعد ، وأن العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه " [2] فإنه يلتقى مع الإمام الغزالى فى قوله " أن الذى يقنع بتقلد الأثر والخبر ، وينكر مناهج البحث والنظر ، لا يستتب له الرشاد لأن برهان العقل هو الذى يعرف به صدق الشارع والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضئ بنور الشرع لا يهتدى الى الصواب [3] .

---

[1] لمزيد من الدراسة – يرجع الى : محمد رشيد رضا (شبهات النصارى وحجج الإسلام) ص٧٠ – ٧٥– وأماكن متفرقة – ط – دار المنار ١٩٣٦ م .

[2] الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – ص٣٤

[3] الإمام الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد – ص٢ .

وعلى ذلك فإن الإمام الغزالى والإمام محمد عبده . لم يفرطا فى حق العقل ، وأهميته الى جانب الشرع ، ويتفقان على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعدل انعدام الاعتقاد والإيمان ، وأن المقلد فى أصول دينه ليس بمستيقن ، وكل من ليس بمستيقن فى الأصول فهو على ريب منها ، وكل من كان كذلك فهو كافر [1] .

كذلك فإن ابن رشد ومنهجه العقلى النقدى الفلسفى . كان قريبا من منهج الأستاذ الإمام محمد عبده ، وفكره ووجدانه وإحساسه بخطورة النظر الضيق ، فأبن رشد يقول فى هذا المجال أيضا ... بأنه إذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى لمعرفة الحق ، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له [2] .

---

(1) للمزيد – راجع – دكتور عثمان أمين رائد الفكر العربى ، محمد عبده ص٦٠ ط مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٥ م .

(2) ابن رشد (فصل المقال) وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – ص ١٩ – ضمن كتاب فلسفة ابن رشد –تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ط دار الآفاق – بيروت – ١٩٨٢ م .

وإذا كان منهج الإمام محمد عبده مثل منهج الغزالى وابن رشد فى أصول الاعتقاد الصحيح من حيث فهم روح القرآن الكريم والوقوف على معانيه دون التمسك بحرفية النصوص ، فإنه كذلك قد أعرض عن اختراع الوجوه فى التأويل أو الأغراب والإبعاد عن مقاصد التنزيل [1] ، واعتبر القرآن الكريم كلمة واحدة ، لا يصح الإيمان ببعضه وترك بعضه الآخر ، إذ أن فهم بعضه متوقف على فهم جميعه ، وقد رأى أن يفسر القرآن بالقرآن ، لا بالظن والرأى ، أو التخمين [2] ويسلك الإمام محمد عبده فى رسالة التوحيد طريقة السلف و الخلف من حيث التفويض لله تعالى والتوقف عن التأويل فيما يتعلق بظواهر التشبيه مع الاعتقاد أن المعنى الظاهر غير مراد ، واستعمال التأويل بالاستناد الى قرائن مقبولة وقواعد اللغة وأحكامها [3] .

ومن ذلك يتضح أن منهج الإمام محمد عبده جمع بين النظر العقلى والدليل النقلى ، فقد آمن إيمانا عميقا بأن عوامل

---

[1] دكتور – عثمان أمين – رائد الفكر العربى – محمد عبده ص ١٤٨ .

[2] دكتور محمد البهى – الفكر الإسلامى الحديث – ص ١٥١ ط دار القلم ص ١٧٤ .

[3] محمد عبده رسالة التوحيد ص ١٧٤

التجديد الفكرى لا تقوم بغير العقل وفتح باب الاجتهاد مرة أخرى . بل أننا نجد أن منهج الغزالى والإمام السلفى ابن تيمية ت عام ٧٢٧ هـ ، من حيث تمسك ابن تيمية بدقة الرواية والنقل . هما أعظم من ترحب بهما مدرسة الإمام محمد عبده [١] وكذلك المجددين المعاصرين . إذا علمنا بأن نزعة التجديد واحياء التراث الفكرى تقوم على تأصيل الفكر بما يوافق معطيات العصر الحديث ، وعلى ذلك فإن محاولات المجددين المحدثين والإمام محمد عبده ومدرسته ، جاءت بعد سبات طويل أعقب محاولة الإمام الغزالى [٢] وكذلك ابن رشد منذ القرن السادس الهجرى .

لقد كان الإمام محمد عبده مهتما اهتماما كبيرا بمناقشة الكثير من القضايا العربية والإسلامية الكبرى ، السياسية والاجتماعية أو العلمية فضلا عن المشكلات العقائدية الكبرى أيضا ، فأراد من خلال مؤلفاته ومقالاته أن يقدم صورة حية لما يناسب ذلك من

---

(١) راجع – جو لد تسهير – مذاهب التفسير الإسلامى ص٣٥٦ ، ٣٥٧ – ترجمة دكتور عبد الحليم النجار ط الخانجى ١٩٥٥ م

(٢) دكتور كمال جعفر فى الفلسفة الإسلامية – ص٦٧ ، ص٧٨ ط- مكتبة دار العلوم القاهرة – ١٩٧٦ م

حلول تتفق مع منهج العقل السليم والنقل . فبالإضافة الى أنه حسم الجدل العقيم الذى كان سائدا فى الأوساط العلمية الإسلامية حول مشكلات أصولية وفقهية والذى بسببه قسم الناس الى طوائف ومذاهب - معتزلة - أشعريه - وشيعة - وأهل سنة - وصوفية . وباطنة .. إلخ . فإنه جمع فى مواقفه الفكرية والعقائدية بين عقلية الفيلسوف الناقد ، وعالم الدين الدقيق .

إن هذا المنهج الإسلامى المستنير عند الأستاذ الإمام ، دفع بالكثير من المستشرقين الى الاهتمام بفكرة ، وآراءه ، فقد ذهب اتشالز آدمز فى كتابه عن الإسلام والمدنية فى مصر ، الى القول " بأن الإمام محمد عبده أوضح العلاقة بين الدين والعقل من خلال تفسيره للتصورات الإسلامية فى العقيدة الدينية وهو ما كان يسعى دائما لتقريرها [1] .

وإذا كان منهج الأستاذ الإمام محمد عبده ، لم يقتصر على المشكلات العقائدية بل امتد ليشمل مشكلات سياسية واجتماعية

---

(1) Charles - Adams , Islam and The Modernism in Egypt - P , 127 .

أيضا ، واستحق بذلك أن يدرج ضمن الشخصيات الإصلاحية الكبرى ، فإنه كان وطنيا شديد الإخلاص لوطنه ، قوميا شديد الإخلاص لقوميته وأمته ، قويا شديد القوة والصلابة فى طلب الحق

فإذا كان قد حدد أهدافه وغايته ، بتحرير الفكر من قيد التقليد ، وإصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير ، وحسم المشكلات الأصولية والفقهية ، فإنه جعل هدفا آخر يعتبر جزءا هاما من نهجه الإصلاحى فى نطاق التجديد والتحديث . وأشار الى ذلك بقوله " وهناك أمرا آخر كنت من دعاته والناس جميعا فى عمى عنه ، وبعد عن تعقله ، ولكنه هو الركن الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية . وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه . وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية الى معرفة حقها على حاكمها ، وهى هذه الأمة لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنا ، دعونا الى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته هو من

البشر الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ، وأنه لا يرده عن خطئه ، ولا يقف طغيان شهوته، إلا نصح الأمة له بالقول والفعل [1]

ولا شك أنه كان لهذه النزعة المنهجية التى تشتمل مظاهر الحياة الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية ، أثرها العميق فى الأحداث السياسية والاجتماعية والفكرية عند المفكرين والمصلحين فيما بعد ، فقد مهدت الطريق أمام سعد زغلول ت عام ١٩٢٧ م بطل الاستقلال فى مصر [2] والدكتور طه حسين ت عام ١٩٧٤م . وغير هؤلاء من أعلام النهضة الحديثة فى مصر والعالم العربى والإسلامى

ولا يمكن أن نغفل شخصيات أخرى الى جانب شخصية الأستاذ الإمام محمد عبده لها أثرها العميق فى مجريات الأمور والأحداث الفكرية والاجتماعية والسياسية ...

---

[1] محمد عمارة - الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده - ص ٣١٦ .

[2] للمزيد من التفصيل - أنظر - دكتور أيلز ليكتنستادتر - الإسلام والعصر الحديث ص١٩٧ وأماكن أخرى .

فقد ألهب آراءهم ومقالاتهم عقول وأفئدة الشباب العربى والإسلامى . طلبا للتحرير . وطمعا فى العلم . وطبعت عقولهم بالطابع التحليلى النقدى . فالسيد جمال الدين الأفغانى لم يكن من المقلدين أو الجامدين على التراث القديم . كما أشرنا من قبل . . لكنه تمثل منهجا فكريا ودينيا جديدا ، لا يتلائم مع تطورات العصر فقط . بل يستطيع أن ينفذ فيما وراء ذلك لكى يقول فى حوادث المستقبل أيضا . بجانب تأثيره المنهجى ، النقدى فى فكر الإمام محمد عبده . فإنه حدد المنهج الملائم لدفع الفكر العربى والإسلامى . دفعه جديدة .

ونستطيع أن نستنبط هذا المنهج من خلال أقوال ومقالات السيد جمال الدين الأفغانى التى أيقظ بها الشرق من غفلته فيقول " لقد نهض الغرب بالعلم والعمل ، وانحط الشرق بالجهل والكسل . كما أن ثمرة القول لا تختبئ إلا بإطلاقها من قيود الأوهام . فالعقل أشرف مخلوق . فهو عالم الصنع والإبداع ، ولا معطل له إلا الوهم . وإن ما يخاف على الإسلام منه هو جمود بعض المتعممين "[1]

---

(1) محمد سعيد عبد المجيد - جمال الدين الأفغانى - ص١٠٣ ، ص ١٠٥ .

وعندما سئل السيد جمال الدين الأفغاني عن مسألة في الاجتهاد . قال .. أن الله تعالى أرسل محمدا بلسان قومه (العرب) ليفهمهم ما يريد إفهامهم ، وليفهموا منه ما يقوله لهم . قال الله تعالى " وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه " سورة إبراهيم - آية (٤) . فالقرآن الكريم ما أنزل إلا ليفهم ، ولكي يعمل الإنسان بعقله لتدبر معانيه ، وفهم أحكامه ، والمراد منه [١] ولا شك أن منهج السيد / جمال الدين الأفغاني يؤكد على أهمية الفهم والإدراك الصحيح ... حتى يمكن تحرير الفكر من الأوهام والتقاليد الجامدة .

ولم يكن المنهج العقلي والاستدلال المنطقي لروح البحث العلمي الحر الذي أوجده فيلسوف باكستان الكبير محمد إقبال / ١٨٧٣ م / ١٩٣٨ م ، أقل إيجابية وتأثيرا في دفع حركات التحرير الفكري والأدبي الإسلامي من سابقيه من دعاة الإصلاح والتحديث

فقد أوضح أصول هذا المنهج الجديد - عندما تجاوز حدود النظرة السطحية والحرفية للنصوص القرآنية ، إذ نجد أنه حاول

---

[١] المصدر السابق ص١٠١ ، ص١٠٢ .

بمنهجه العلمي والروحي والعقلي أن يؤكد على نظرية التوازن بين الأصول الإسلامية وبين مستحدثات العصر الحديث . من نظريات وقوانين في العلوم المختلفة ، وقد كان محمد إقبال مقتنعا اقتناعا تاما بأهمية النزعة الروحية الإسلامية الى جانب النزعة العلمية والعقلية .ومن الجدير بالذكر .. أنه أكد صدق نظرته ومنهجه العلمي في البحث والاستدلال ، عن طريق التطبيق العلمي والفكرى من خلال ممارسته لشرح وتفسير النصوص القرآنية مستلهما روح البحث العلمي الحديث . وقد استفاد كثيرا من علومه التي تلقاها في مجال الطبيعيات ، والرياضيات ، والدراسات الفلسفية ، ويبدو لنا ذلك واضحا من خلال دراستنا لكتابه القيم " تجديد التفكير الديني في الإسلام " إذ أعطى أمثلة واضحة ومفيدة في تأكيد توثيق الإسلام لصلة الإنسان المؤمن بالواقع والحياة وإدراك مجرياتها وما تنطوي عليه من معاني ودلالات يمكن للعقل الحر المفكر استنباطها والاستدلال عليها .

وفي تفسيره لقوله تعالى " ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة " سورة لقمان - آية (٢٠) . يعني أن هذا الامتداد العظيم في الزمان

والمكان يحمل فى طيا ته الأمل فى أن الإنسان يجب عليه أن يفكر فى آيات الله تعالى سيتم غلبته على الطبيعة بالكشف عن الوسائل التى تجعل هذه حقيقة واقعة [1] .

ومما لاشك فيه أن الفيلسوف الإسلامى الكبير محمد إقبال وبالإضافة المجددين السابقين أو اللاحقين ، لم يرد أحد منهم أن يقول باكتشاف النظريات والمخترعات العلمية فى القرآن الكريم أو أصول الإسلام ، ولكن فيه إشارات الى كل ما هو حادث وما سوف يحدث فى المستقبل ، من إمكان سيطرة الإنسان على الطبيعة عن طريق الاستدلال العقلى . وأن الإسلام ونصوصه دعت الى الاكتشاف والتعرف على القوانين المسيرة للأشياء .

فالقرآن الكريم .. ليس كتاب فى الطبيعة ، أو الكيمياء ، أو الطب أو الجغرافيا ، أو الهندسة .. أو غير ذلك من العلوم الوضعية ، ولكنه كتاب هداية ، وارشاد لمختلف جوانب الحياة الواقعية ، والأخروية ، فلا يمكن أن تأتى العلوم والمخترعات فى القرآن

[1] محمد إقبال – تجديد التفكير الدينى فى الإسلام – ص١٧ – ص١٨ .

صريحة واضحة ، وهى فى زمن التنزيل ، مجهولة من الخلق كامنة فى الخفاء ، لم تخرج حيز الوجود . فلو جاء القرآن الكريم صريح بالكهرباء ، والآلات البخارية . والتليفونات والصواريخ ، وسفن الفضاء . .. وغير ذلك من مخترعات العصر الحديث ، لضل الناس وأعرضوا عنه وكذبوه ، منذ نزوله على النبى ﷺ .

وعلى ذلك فقد فطن المصلحون والمجددون فى العصر الحديث الى إدراك هذه الحقيقة - فيقول السيد جمال الدين الأفغانى فى مثل ذلك " فإذا لم نر فى القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات ، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ، ورجعنا الى التأويل ، إذ لا يمكن أن تأتى العلوم والمخترعات فى القرآن صريحة ، لذلك تراه قد جاء بالإشارة الى كل ما هو حادث ويمكن أن يحدث فى المستقبل مع مراعاة عقول الخلق وتقريب الأشياء من الأذهان عن طريق نظرهم وقابلية فهمهم "[1].

---

[1] جمال الدين الأفغانى - (مجموعة مقالات للسيد جمال الدين) ص ١٨٧ - حققها ونسقها - محمود أبو ريه .

وهذا المنهج الجديد الذى يمثله محمد إقبال والمفكرين المجددين أدركوا . أن روح الإسلام تتجلى فى أحسن صورها فى فتح طريق البحث فى مجال الطبيعة والتاريخ ، واكتشاف قوانينها ، ولذلك فإن النظرة الواقعية الإسلامية تناقض أصول الفلسفة اليونانية التجريدية ، والتى تتجلى فيها النظرة الواقعية كما فى القرآن الكريم [1] .

وقد اتجه المفكرون المعاصرون الى تنمية وتدعيم هذه النزعة العقلية الجديدة فى التراث الإسلامى الحديث ، وأكدوا على أن الإسلام يريد من المسلم أن يحتكم الى منطق العقل ، وأن كانت هذه هى المرة الأولى فى الرسالات الإلهية ، أن يحال الإنسان ، يحكم الرسالة نفسها الى عقله كلما جدت مشكلة لم يرد لحلها نص فى كتابها [2] .

---

(1) محمد إقبال – تجديد التفكير الدينى – ص١٤٦ .

(2) دكتور زكى نجيب محمود – طريق العقل فى التراث الإسلامى (مقال منشور مجلة الإسلام والحضارة) ص١ ، ص٢ – ط جامعة عين شمس – القاهرة ١٩٨٢ م .

وعلى ذلك فإن ركون المسلم الى عقله فيما يشكل عليه ، مما لم ترد في شأنه نصوص ، هو الدعامة الأولى فى الوقفة العقلية عند الإسلام ، تلك الوقفة التى أقام عليها حضارته وثقافته على امتداد تاريخه فى القرون التى شهدت توفقه وقدرته على الإبداع[1].

وإذا كان ذلك كذلك ، فكيف استطاع المجددون المحدثون بيانه وإظهاره من خلال مناقشاتهم للأصول والقضايا الإسلامية ، والعربية التى اعترضت عقولهم ؟ .

وهذا ما نريد إيضاحه ، من خلال ما نتناوله بالبحث فى أصولهم - الكلامية والمنطق.....

٢- القضايا الكلامية :

وقف علماء التجديد فى العصر الحديث ، على تلك الخلافات التى حدثت بين المذاهب والفرق الكلامية منذ نشأتها

---

(١) المصدر السابق - ص٢ .

وتطورها ، وقد اتضح لهم أن مناهجهم أفضت بهم الى فلسفة غير مجدية ، بل أدت في معظم الأحيان الى مزيد من التناحر والتفرقة وإن كان علماء الكلام دافعوا بكل وسيلة عقلية وحجة منطقية عن حرمة العقيدة أصولها وفروعها ، وابراز معانيها وتأويل متشابهات النصوص بما يوافق المحكمات وبما يقرب المعاني من الإفهام . غير أنهم وبصفة خاصة المعتزلة تجاوزوا بالعقل حدود الشريعة في بعض الأحيان.

وقد عرض الأستاذ الإمام محمد عبده لذلك في رسالة التوحيد [1] إذ نجد أنه تناول مناهج وآراء الفرق والمذاهب الإسلامية بالتحليل والنقد . مستعرضا بإيجاز الحوادث الشهيرة في الإسلام منذ عصر كبار الصحابة ، ومقتل الخليفة الثالث سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه .

والفتنة التي جرى بها عبد الله بن سبأ وهو يهودي وأسلم ، لكنه غلا في سيدنا على بن أبي طالب رضي الله عنه ٤ هـ حتى زعم أن

[1] راجعنا – رسالة التوحيد – ص٢١ – ص٣٣ .

الله حل فيه ... ثم أوضح الإمام محمد عبده ما ترتب على ذلك من ذيوع الفتنة وظهور الغلاة .. وهكذا ، ثم تناول الأستاذ الإمام الخلاف الذى حدث بين واصل بن عطاء ٨٠ هـ - ١٣٠ هـ وبين أستاذه الحسين البصرى ١١٠ هـ بسبب مسألة مرتكب الكبيرة وتحكيم سلطة العقل فى الأصول والفروع [١] وما كان من اتباع واصل بن عطاء فى إدخال عناصر وآراء يونانية والخلط بينها وبين المعارف الدينية ، وما حدث كذلك من فتنة القول بخلق القرآن ، وتأييد خلفاء بن العباس لآرائهم ، وما حدث من اضطهاد لأهل السلف من جانب حكام بنى العباس ، الى أن ظهر الإمام أبو الحسن الأشعرى ، فسلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف ، وتطرف من خالفهم ، وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر ، فارتاب فى أمره الأولون ، وطعن الحنابلة فى عقيدته ... غير أن أكابر أهل السنة كإمام الحرمين ٤٧٨ هـ - ١٠١٣ م ، والإسفراينى ٤١٨ هـ - ١٠٢٨ م ، والباقلانى ٤٠٣ هـ - ١٠١٣ م وغيرهم . نصروا مذهبه بعد موته . وقد انهزم بين أيدى هؤلاء ممن أطلق عليهم أهل السنة

---

[١] راجعنا – رسالة التوحيد – ص٢١ – ص٣٣ .

الذين يقفون عند الظواهر ، وكذلك الذين يغالون فى خواطرهم . وكان لكل من الغزالى ٥٠٥ هـ وفخر الدين الرازى ٦٠٦ هـ أثر كبير فـى تدعيم مذهـب الأشـاعرة الأصـولى ، فأضـافوا المزيـد مـن المقدمات والنتائج ، وقد اشتد الإمام الغزالى فى نقد آراء ومذاهب الفلاسفة ، غير أن المتأخرين من المتكلمين فيما يرى الأستاذ الإمام خلطوا بين مسائل الكلام ومذاهب الفلسفة - كالبيضاوى ٦٨٠ هـ ، ١٢٨٢ م والعضد ٧٥٥هـ وغيرهم . ولم يسلم الفلاسفة الإسلاميون من تحليل ونقد الأستاذ الإمام محمد عبده . إذ بالغوا فى الاعتـداد بآراء ومذاهب فلاسفة اليونـان فأدخلوها فى الدين ، الأمر الذى دفع بأهل السنة لنقدهم وهـذا ما حدث بالفعل من جانب الإمام الغزالى رحمه الله [1] .

ويبدو أيضا أن منهج الإمام محمـد عبـده فى مناقشة القضايا الكلامية يجمع بين طريقـة السنة والسلف وأئمة المحدثين ، وبين الاتجاهات العقلية المستنير عنـد أوائـل علمـاء الكـلام (المعتزلـة الأشاعرة)دون تطرف فى الرأى، أو إنقاص لقدرة العقل ، لذلك

---

[1] راجع الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد ص٣١ .

نجد أن تحليلاته الكلامية بها تشابه فى جوانب معينة بآراء علماء الكلام الأوائل ، بالإضافة الى كثير من الاستنتاجات الجديدة التى يستوحيها من خلال نظرته العقلية وروحانيته الصادقة .

أ- الغاية من علم الكلام (التوحيد) : -

ينظر الأستاذ الإمام محمد عبده ١٩٠٥ م الى علم الكلام - وهو الذى يختص بالتوحيد كما عرفه المتأخرون [١] - نظرة جديدة خالية من التقليد ، أو ترديد ما سبق عند علماء الكلام . إذ أنه بعد أن تعرف على أغراضهم فى هذا العلم ومناهجهم فيه - رأى أن الغاية من هذا العلم القيام بغرض مجمع عليه ، وهو معرفة الله تعالى بصفاته الواجب ثبوتها له ، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه به ، والتصديق برسله على وجه اليقين الذى تطمئن به النفس اعتمادا على الدليل ، لا استرسالا مع التقليد ، حسبما أرشدنا إليه الكتاب ، فقد أمرنا بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظاهر الكون ، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه ، تحصيلا لليقين بما هدانا إليه ، إذ أن التقليد كما يكون فى الحق يأتى فى الباطل ، وكما يكون فى

[١] أشرنا الى ذلك عند المتأخرين - محل البحث-فيما سبق من فصول .

النافع يحصل فى الضار ، فالتقليد فى رأى الإمام محمد عبده - مضلة يعذر فيها الحيوان ، ولا يحمل بحال الإنسان [1] .

إذن ، نجد الإمام محمد عبده وغيره من المجددين المحدثين ، يرون أن علم الكلام يجب أن يؤكد علم التوحيد ، على أصول وقواعد شرعية وبراهين عقلية واستدلالات منطقية ، ولا يجب أن يكون مجالا للجدل أو الخلاف بين الفرق والمذاهب ، ولذلك نجده يستدل على أصول التوحيد الإلهى ووجود الله تعالى من خلال براهين واستدلالات عقلية واضحة ، وان كانت تشابه فى ألفاظها ومصطلحاتها ما سبق عند الأوائل من الفلاسفة وعلماء الكلام .

ب- وجود الله تعالى ووحدانيته :-

لا نريد أن نسترسل فى ذكر ما وضحه الإمام محمد عبده بالتفصيل فى هذا المجال . وهو ما ورد فى رسالة "التوحيد " سوى أن نركز فقط على المعانى والدلالات الفكرية والشرعية التى أراد

[1] سبق ذكرهم ودراستهم فى بعض آرائهم .

بمنهجه العقلى إبرازها دون الخوض فى متاهات وتحليلات يكون أكثرها تحاور فى الألفاظ ، وتناظر فى الأساليب - وهذا ما أراد الإمام محمد عبده تلافيه أيضا ، إذ نجده يركز على إبراز الفكرة الرئيسية ، ليكون المعنى واضحا بجلاء .

وعلى ذلك ، فإننا نجد الإمام محمد عبده يثبت وجود الله تعالى ووحدانيته من خلال الأحكام العقلية - الثلاثة وهى : أقسام : المعلوم : الواجب لذاته والممكن لذاته والمستحيل لذاته .

فحكم المستحيل لذاته : أن لا يطرأ عليه وجود ، فإن العدم من لوازم ماهيته ، و يمكن للعقل أن يتصور له ماهية (حقيقة) كائنة ، فليس بموجود حتى فى الذهن.

أما أحكام الممكن لذاته : أنه لا يوجد إلا بسبب ، لأنه لا واحد من الأمرين له لذاته ، فنسبتهما الى ذاته على السواء ، وإذا وجد الممكن ، يكون حادثا ، لأنه قد ثبت أن لا يوجد إلا بسبب فإذن كل ممكن حادث .. وكما أن الممكن يحتاج فى وجوده الى سبب ، فإنه يحتاج إليه فى البقاء أيضا .. وهذا السبب .. المنشئ للإيجاد ، والمعطى الوجود هو الذى يعبر عنه " بالموجود " وبالعلة

الموجودة ، وبالعلة الفاعلة . وبالفاعل الحقيقى . وهكذا الى آخر ما هناك من تسلسل عقلى ومنطقى .

وأما الواجب لذاته : فإن وجود الممكن يقتضى بالضرورة وجود الواجب لذاته ، لأن كل ممكن محتاج الى سبب يعطيه الوجود ، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتمامها الى موجد لها .

ويبين الإمام محمد عبده بهذا المنهج العقلى المنطقى أن هذا الواجب يستحيل أن يكون عين الممكنات أو جزء منها ، لأنه وراء الممكنات والمتقدم عليها ، وهو الموجود الحقيقى . إذ ليس وراء الممكنات إلا الواجب والمستحيل ، والمستحيل لا يوجد فيبقى الواجب ، فثبت أن للممكنات الموجودة موجدا واجب الوجود [1] .

وعلى هذا المنهج العقلى البرهانى المنطقى يثبت الإمام محمد عبده وجود الله تعالى ، فهو الواجب الوجود لذاته وعلى

---

[1] نظرنا - المصدر السابق - ص٣٥ - ص٣٩

الحقيقة دون سواه ثم يثبت كذلك وجوب الوحدانية لله تعالى وهذا هو حقيقة التوحيد ، " إذ أن معرفة الله تعالى أساس الدين . وهو قد يعرف بأنه صانع العالم وليس منه ، ولكنها معرفة ناقصة بدون تنزيهه ، وكمالها ، التصديق به ذاته ، بصفته الخاصة التى لا يشركه فيها غيره وهى وجوب الوجود ، ولا يكمل هذا التصديق حتى يكون معه لازمة وهو التوحيد لأن الواجب لا يتعدد " [1] .

ويؤكد الإمام محمد عبده الوحدانية لله تعالى بمنهجه العقلى من خلال تحليله لنظرية واجب الوجود وأحكامه ، إذ بعد أن يثبت لواجب الوجود ، وجوب القدم والبقاء . فإنه يتجه الى الاستدلال على وجوب (نفى التركيب) عنه أيضا .

فمن أحكام الواجب الوجود ، أن لا يكون مركبا ، إذ لو تركب لتقدم وجود كل جزء من أجزائه على وجود جملته التى هى ذاته ، وكل جزء من أجزائه غير ذاته بالضرورة ، فيكون وجود جملته محتاجا الى وجود غيره ، وقد ثبت أن الواجب ما كان

---

[1] محمد عمارة – الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده – ص٤٥٥ – كذلك – ورد هذا فى تعليقات الإمام محمد عبده على (نهج البلاغة) ص٢٥ .

وجوده أجزائه ، وقد قلنا أنه لذاته من حيث هي ذاته .... كذلك نفى التركيب شامل لما يسمونه (يقصد الفلاسفة) حقيقة عقلية ، أو خارجية ، فلا يمكن للعقل أن يحاكى ذات الواجب بمركب ، فإن الأجزاء العقلية لا بد لها من منشأ انتزاع فى الخارج ، فلو تركبت الحقيقة العقلية لكانت الحقيقة مركبة فى الخارج ، وإلا كان ما فرض حقيقة عقلية اعتبارا كذب الصدق لا حقيقة . وكما لا يكون الواجب مركبا ، لا يكون قابلا " للقسمة " فى أحد الإمتدادات الثلاثة ... وهكذا [1] .

وينطلق الإمام محمد عبده من خلال هذا المنهج الى إثبات الوحدة الخالصة لله تعالى ، ذاتا ، وصفة ووجودا وفعلا ، فيقول " ومما يجب له صفة الوحدة ذاتا ووصفا ووجودا وفعلا ، فالوحدة الذاتية تثبت بنفى التركيب ، وأما الوحدة فى الصفة ، أى أنه لا يساوى فى صفاته الثابتة له موجود ، إذ أنه ليس فى الموجودات ما يساوى واجب الوجود فى مرتبة الوجود، كذلك لا يساويه فيما يتبع الوجود من الصفات ، وأما الوحدة فى الوجود

[1] للمزيد من التفصيل – أنظر – الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – ص٤٠ – ٤١ .

وفى الفعل .. فلأنه لو تعدد واجب الوجود وما يتبعه من إيجاد الممكنات ، لكان لكل من الواجبين تعين يخالف تعين الأخر بالضرورة ..... [1] .

والواضح لنا من خلال ما سبق ، أن الإمام محمد عبده وإن كان يتبع الطريقة الفلسفية ، إلا أنه لم يخترع فى وجوه التأويل كذلك لم يفرق فى الاسترسال والمصطلحات ولم يتحاور فى الألفاظ والأساليب ، بل نجده يضع الفكرة لتؤيد الأخرى بما يؤيد منهج الشرع وأصوله العقائدية .

ج- إثبات الصفات الإلهية : -

يناقش الإمام محمد عبده هذه المسائل والقضايا الشرعية الإسلامية بمنهج عقلى جديد ، قد يختلف فى ذلك عن العلماء المتقدمين ، وكذلك المتأخرين ، إذ نجده يناقش المسألة بعقليته الخالصة وبما تمليه عليه سريرته الخالصة .. فقد جعل من نظرية " الواجب الوجود " قالبا عقليا يوضح من خلاله المسائل الأخرى

---

[1] للمزيد - راجع - المصدر السابق - ص٤٠ .

ويثبتها ، وفي هذه المسألة " الصفات الإلهية " يثبت لله تعالى وهو واجب الوجود لذاته صفة القدم والبقاء إذ أن هاتين الصفتين من لوازم وأحكام الواجب للوجود .

فمن أحكام الواجب للوجود أن يكون قديما ، أزليا ، لأنه لو لم يكن كذلك ، لكان حادثا ، والحادث ما سبق وجوده بالعدم ، فيكون وجوده مسبوقا بعدم ، وكل ما سبق بالعدم يحتاج الى علة تعطيه الوجود .. كذلك لو لم يكن الواجب قديما لكان محتاجا في وجوده الى موجد غيره ، لكنه وجوده لذاته ، كذلك من أحكام الواجب أن لا يطرأ عليه عدم ، وإلا لزم سلب ما هو للذات عنها وهو يعود الى سلب الشيء عن نفسه وهو محال [1] .

كذلك مما يجب لواجب الوجود " صفة الحياة " وأن باينت حياته حياة الممكنات ، فهو " حي " وهي كمال وجودي ، يمكن أن يتصف به ، وجب أن يثبت له ، وإذا كان واجب الوجود هو

---

[1] للمزيد - راجع - المصدر السابق - ص٤٠ .

واهب الوجود ما يتبعه فكيف لو كان فاقدا للحياة يعطيها ؟ فالحياة له كما أنه مصدرها [1] .

وبهذه الطريقة العقلية أيضا يثبت الإمام محمد عبده صفات الكمال الواجب إثباتها لواجب الوجود وهو الله تعالى . مثل صفة العلم فواجب الوجود عالم لأن البداهة قاضية بأن العلم كمال في الموجودات الممكنة ، ومن الممكنات ما هو أكمل من الموجود الواجب وهو محال .. ولما كان هو واهب العلم في عالم الإمكان ، فلا يعقل أن مصدر العلم يفقده .. [2] .

كذلك مما يجب لواجب الوجود (وهو الله تعالى) صفة الإرادة ، فهو مريد بالضرورة ، لأنه إنما يفعل على حسب ووفق علمه تعالى وكذلك له صفة " القدرة " وهي صفة الإيجاد والإعدام ، وهو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته ولا ريب أن يكون قادرا .

---

[1] المصدر السابق - ص٤٢ - ص٤٣ .

[2] نفس المصدر - ص٤٤ - ص ٤٥ .

وله أيضا " الاختيار " ، فهو الفاعل المختار ليس من أفعاله ولا من تصرفه في خلقه ما يصدر عنه بالعلية المحضة ، والاستلزام الوجودي بدون شعور ولا إرادة ، فالكمال في الكون ، إنما هو تابع لكمال المكون ، وإتقان الإبداع ، إنما هو مظهر لسمو مرتبة المبدع ، وبهذا الوجود البالغ أعلى غايات النظام تعلق العلم الشامل والإرادة المطلقة ، فصدر ويصدر على هذا النمط الرفيع . وهذا معنى قولة تعالى " أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون " سورة المؤمنون - آية (١١٥) ومن صفاته تعالى أيضا - الوحدة - ذاتا ووصفا ووجودا وفعلا .. [1] .

وبعد ذلك يثبت الإمام محمد عبده - الصفات السمعية - التي حدث بها الشرع ، ويرى وجوب إثباتها لله تعالى - لأن الشرع نطق بذلك ، وهي صفات لا يحيلها العقل ! إذ أحمل معناها على ما يليق بواجب الوجود ، ولكن لا يهتدي الى ذلك النظر وجده

(١) للمزيد - المصدر السابق - ص ٤٧ - ص٥٠ .

ويجب الاعتقاد بأنه جل شأنه متصف بها اتباعا لما قرره الشرع وتصديقا لما أخبر به .

ومن هذه الصفات ، صفة "الكلام" .. فقد ورد أن الله تعالى كلم بعض أنبيائه [1] . ونطق القرآن بأنه كلام الله تعالى فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بد أن يكون شأنا من شئونه بقدمه [2] ولكن الشيخ محمد عبده لا يجرى معنى القدم على الحروف والألفاظ أو المقروء منه ، وهو ما يتلوه القارئ وكل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته ، " فإن الآيات التى يقرؤها القارئ تحدث وتفنى بالبداهة كلما تليت " وقصد الإمام محمد عبده بذلك أن يرد على القائلين بخلق القرآن (المعتزلة) أو القائلين بقدم الحرف والألفاظ .. ألخ . " كالحشوية أو المشبهة مثلا" ويقرر أنه كلام الله تعالى ، مثل سائر صفاته الواجب إثباتها له تعالى شرعا وعقلا [3] .

---

[1] قوله تعالى " وكلم الله موسى تكليما " سورة النساء – آية (١٦٤) .

[2] المصدر السابق ص٥١ .

[3] راجع المصدر السابق – ص٥٢ ص٥٣ .

وكذلك مما يثبت له تعالى شرعا - بالنقل - صفة " البصر وصفة " السمع " - فهو السميع البصير - ولكن علينا أن نعتقد أن هذه الصفات ليست له بآله ن ولا جارحة ن ولا حدقة ، ولا باصرة مما هو معروف لنا [1]. وهى الصفات الحسية التى تجرى على جميع الموجودات المخلوقة .

د- الفعل الإلهى : -

ينتقد الإمام محمد عبده آراء أصحاب المقالات فى هذه المسألة ، ويوضح بالتحليل تهافتها وبطلانها ، ومن هؤلاء الذين يقولون أنه يجب على الله تعالى رعاية المصلحة فى أفعاله ، وتحقيق وعيده فيمن تعدى حدوده من عبيده ، وما يتلو ذلك من وقع أعماله تحت العلل والأغراض ، فقد بالغ قوم [2] فى الإيجاب حتى ظن الناظر فى مزاعمهم أنهم عدوه واحداً من المكلفين بفرض عليه القيام بما عليه من الحقوق . وتأدية ما لزمه من

---

(١) نفس الصدر - ص ٥٤ . للمزيد - أنظر كذلك - ص٥٤ - ص ٥٧ .

(٢) لم يشر الإمام محمد عبده الى هؤلاء القوم بأسمائهم - ولكن ما ذكره من أقوالهم يقترب من آراء المعتزلة ومن ذهب على طريقتهم .

الواجبات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وغلا قوم آخرون [1] ، فى نفى التعليل عن أفعاله حتى خيل للممعن فى مقالاتهم أنهم لا يرضونه إلا قلبا يبرم اليوم ما نقضه بالأمس ويفعل غدا ما أخبر بنقيضه اليوم أو غافلا لا يشعر بما يستتبعه عمله [2] ... ألخ . سبحان الله عما يصفون ، وهو أحكم الحاكمين ، وأصدق القائلين .

ويوضح الإمام منهجه فى هذه المسألة بما يتفق مع أصول الشرع وما يؤيد البرهان والمنطق العقلى فى حق واجب الوجود لذاته ، مخالفا بذلك مذاهب الفرق والمذاهب التى اختلفت فيما بينها حول الفعل الإلهى . مفندا آرائهم ، فنجده يؤكد على أن الفعل الإلهى لا يخلو من " الحكمة وقد اتفق الغلاة والمقصرون على أن الله تعالى منزه عن العبث فى أفعله ، أو الكذب فى أقوله ، وحكمة كل عمل ما يترتب عليه مما يحفظ نظاما، أو يدفع فسادا ، خاصا كان أو عاما ، ولو كشف للعقل من أى وجه لعقله وحكم بان العمل لم يكن عبثا ولعبا ، وهذه الحكمة لابد أن تكون صادرة عن

---

(1) يقصد بهؤلاء - الحشوية والمشبهة الواقفون عند حدود الظواهر

(2) قد يشير بذلك الى - مذاهب الفلاسفة من على شاكلتهم .

فعل عاقل، عالم بإرادته ، ولا يصدر عنه أمر إلا إذا كان ما يترتب عليه غاية مراده ...

ويستدل الإمام محمد عبده على هذه الحكمة فى الفعل الإلهى - بصنع الله الذى أتقن كل شىء [1] وأحسن خلقه [2] . وهذا مشحون بضروب الحكم ، ففيه ما قامت به السموات والأرض وما بينهما ، وحفظ به نظام الكون بأسره .. وفيه ما استقامت به مصلحة كل موجود على حدته ، خصوصا ما هو من الموجودات الحية كالحيوان والنبات ...الخ . فهذه الحكم التى تعرفها الآن إلا بوضع كل شىء فى موضعه ، وإيتاء كل محتاج ما إليه الحاجة ... معلومة له تعالى ، مراده مع الفعل . فالله تعالى يريد الفعل ، ويريد ما يترتب عليه من الحكمة ولا معنى لهذا إلا إرادته تعالى للحكمة من حيث هى تابعة للفعل ، فيجب الاعتقاد بأن أفعاله يستحيل أن تكون خالية من الحكمة، وبأن الحكمة يستحسن أن يكون غير مراده ،

---

(1) سورة النمل – ص٢٧ – ص٨٨ .

(2) سورة السجدة – ص٣٢ – ص٧.

ووجوب الحكمة فى أفعاله تابع لوجوب الكمال فى علمه وارادته وصدقه . وهو اصدق القائلين .

ويشير الإمام محمد عبده الى أن ما جاء فى الكتاب أو السنة مما قد يوهم خلاف ذلك يجب إرجاعه الى بقية الآيات وسائر الآثار حتى ينطبق الجميع على ما هدت إليها البديهيات وعلى ما يليق بكمال الله تعالى ، وبالغ حكمته . وجليل عظمته ،والأصل الذى يرجع إليه كل وارد فى هذا الكتاب قوله تعالى "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين" سورة الانبياء -آية (١٦) [١] .

وبهذه العقلية المستنيرة ، والفكر المستقيم ، والتذوق الروحى الخالص ، ينادى الاستاذ محمد عبده عن الغلط فى الاقوال ، والتخبط فى المفاهيم ، واللجاج فى الالفاظ ... فيتحرر من التقيد بأقوال ومقالات الفرق والمذاهب التى اختلفت فيما بينها حول مسالة الفعل الالهى ، وينقذ بفكره فى اصل الحكمة الإلهية فى الوجود والكون والمخلوقات ويستدل بكمال الفعل على كمال

---

(١)الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد - ص٥٨ - ص٦١ .

الارادة ، وكمال الارادة على كمال الحلم ،وكمال العلم على **الحكمة** ، فى تحقيق ما وعد الله تعالى و اوعد به . وبذلك يتخلص **المفكر** الحر المستنير العقل والوجدان نم الدوران فى فلك الالفاظ **والتناظر** بالأساليب المألوفة بين المذاهب الاخرى ، والتى تجعل **الحكمة** غالية وغرضا وعلة غائية ورعاية للمصلحة .

هـ- الافعال الانسانية :

ينتقد الاستاذ محمد عبده آراء الفرق الإسلامية فى مسالة **الفعل الانسانى**" - وافعال العباد " وان كان لم يذكرهم بالتفصيل ،الا انه يشير لآرائهم ..فيقول "ثم لو يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدءوا وغاية ما فعلوه أن فرقوا وشتتوا ، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلالها المطلق ، وهو غرور الظاهر (وهم المعتزلة) ومنهم من قال بالجبر وصرح به (الجبرية) ، ومنهم من قال به وتبرا من اسمه ... وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف وابطال للحكم بالعقل البديهى وهو عماد الدين." [1] .

---

[1] المصدر السابق - ص٦٤ .

ما بين الصفحتين ٢٥٦مكرر ٢٥٧ فى ترقيم الكتاب صفحات بدون ترقيم من أصل المصدر

ويبدو أن الإمام محمد عبده يأخذ بعقيدة : كسب العبد لأفعاله وهو ما قالت به الاشعرية ،ولكنه مع ذلك يثبت تدخل القدرة الإلهية في التوفيق بين ما يكسبه العبد بإرادته وقدرته أو عدم اكتسابه أفعاله فيوضح ذلك : بان دعوى الاعتقاد يكسب العبد لأفعاله يؤدى الى الإشراك بالله وهو الظلم العظيم ومن لم يلتفت ألى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة ، فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة .. فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية الى الله وحده ، وتقرير أمرين هما ركن السعادة وقوام الأعمال البشرية .

الأول :- أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ، ما هو وسيلة لسعادته .

الثاني:- أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات ، وان من أثارها ما يحول بين العبد وبين إنقاذ ما يريده ، وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه

كسبه [1] .

وعلى ذلك فان المرجع الأول والأخير للقدرة الإلهية في إنفاذ الفعل أو عدم إنفاذه ، وهذا أمر خارج عن قدرة ومشيئة الإنسان الإلهية محيطة بأشياء جميعا وعلى ذلك "فأن العبد يستعين بالله تعالى في توفيقه الى إتمام علمه بعد إحكام البصيرة فيه ، وتكليفه بأن يرفع همته الى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد افرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر واجادة العمل . ولا يسمح العقل ولا الدين لأحد أن يذهب الى غير ذلك" [2] .

ولا شك أن الإمام محمد عبده يجمع في هذه العقيدة الإيمانية بين حرية الفكر والاختيار وبين الكسب ، وينفي تماما نظرية الجبر ، فيشير في ذلك الى أن الانسان من مميزاته ، لكي يقوم غير سائر الحيوانات - أن يكون مفكرا مختارا في عمله على مقتضى فكره ، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه . ولو سلب شيء منها لكان أما ملكا أو حيوانا آخر - فمهيه الوجود له لا شيء

---

[1] المصدر السابق -ص٦٤ .

[2] نفس المصدر - ص٦٥ ، ص٦٦ .

فيها من لقهر على العمل ، ثم على الواجب (الله تعالى) محيط بما يقع من الانسان بإرادته ، فإن عمل كذا يصدر فى وقت كذا وهو خير يثاب عليه ، وأن عمل آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر والأعمال فى جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار ، فلا شىء فى العالم بسالب للتخير فى الكسب ، وكون ما فى العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل" [1] .

وأنى آرى أن الأستاذ الإمام محمد عبده يقترب فى ذلك من أراء ابن رشد ت عام ٥٩٥هـ / فى وضع الحلول العقلية لهذه المشكلة (الجبر والاختيار) والتى أختلف فيها أرباب المذاهب الكلامية والفلسفية ... فقد أشار ابن رشد الى أن للأنسان حرية فى أختياره لأفعاله ، وهذا أمر داخلى ، ولكنه مقيد بأمر خارج وقدرة اكبر من قدرته ، وهو القضاء السابق فى علم الله تعالى وقدره ، والفعل يكون بموافقة أمر الله تعالى أو قضائه وقدره ... لانه محيط بكل شىء علما ... ثم يقرر أبن رشد أيضا أن للأنسان اكتسابا فيقول : "وإذا كان هذا كله وصفناه فقد تبين لنا كيف أن لنا اكتسابا

---

[1] راجع المصدر السابق - ص٦٧ .

وكيف أن جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق . وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع .... وبهذا تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك أعني الحجج المتعارضة العقلية ، اعني أن تكون الاشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا ، بإرادتنا ، وبالأساليب التي من الخارج" [١] .

فإذا كان ابن رشد يجمع بين اختيار العبد واكتسابه لأفعاله فان الإمام محمد عبده ذهب الى رأى يقترب من هذا الرأى ، ويقول "أكرر القول بأن الإيمان بوحدانية الله تعالى لا يقتضى من المكلف إلا اعتقاده أن الله تعالى صرفه في قواه فهو كاسب لإيمانه، ولما كلف الله به بقية الأعمال ، واعتقاده ان قدرة الله فوق قدرته ولها وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بازالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتسببة ، مما لا يعلمه ، ولا يدخل تحت أرادته" [٢].

---

[١] ابن رشد – مناهج الأدلة فى عقائد الملة – ص١٢٤ – ملحق بكتاب فلسفة ابن رشد – تحقيق لجنة احياء التراث العربى -بيروت – ١٩٢٨م – وللمزيد راجع من ص١٢٠ – ص١٢٤ .

[٢] محمد عمارة -الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده – ص٤٦٧ .

ويؤكد الإمام محمد عبده حرية اختيار العبد واكتسابه لافعاله عندما يفسر "القضاء والقدر" اذ ان القضاء : علم الله تعالى السابق بحصول الأشياء على احوالها فى اوضاعها . والقدر : إيجاده لها عند وجود أسبابها ،ولا شيء منهما يضطر العبد لفعل من أفعاله [1] .

وهذا من عقيدة الإمام محمد عبده وما يجده فى نفسه من باعث على الخير والشر ، لا يجد الا اختياره دافعه الى ما يعمل والله تعالى يعلمه فاعلا باختياره ، اما شقيا به ، واما سعيدا [2] .

اذن فعقيدة الإمام هنا أن العبد حر مختار فى افعاله ، مكتسب لها ان كانت خيرا فخيرا ، وان كانت شرا فشرا ، وأن الله تعالى يعلم بها وموجد لها عند وجود اسبابها ، والعبد بذلك له قدر من الاختيار والحرية فى افعاله ، وهذا ما يستقيم مع تعاليم الاسلام

---

[1] المصدر السابق – ص٤٦٧ ، (ومن تعليقات الإمام على قول الإمام على بن طالب) فى "نهج البلاغة" : أن قضاء الله تعالى فى الفعل الانسانى ليس لازما ، وقدره ليس حاتما ، – راجع : نهج البلاغة – ص٣٧٥ .

[2] المصدر السابق نفسه .

وعقيدته ، وينفى القول بالجبر فى الأفعال ، وهو ما قال به جماعة قليلة ، ويشاركه فى ذلك فى بعض الأحيان العامة والدهماء .

وعلى هذا فان تصوير الإمام محمد عبده مشكلة حرية الإرادة على نحو يتفق فيما يرى مع تعاليم الإسلام ، ولا يتعارض فى شىء مع جلال الله وقدرته هو تصوير تستقيم معه التكاليف ، ويؤدى فيه العقل وظيفته ويشعر الفرد بوجوده وكامل شخصيته ، ويرى الأستاذ الإمام انه لا داعى للبحث فيما وراء ذلك من محاولة التوفيق بين علم الله تعالى وارادته من جانب أو بين قصد العبد واختياره من جانب أخر ، فذلك لسر القدر ... مادام الانسان يزن أعماله الاختيارية ، ويحكم عليها بعقله ، ويفصل فيها بإرادته ، ومتى أستقر على رأى أنجزه بمحض قدرته [1] .

والواضح أن الإمام محمد عبده يتردد بذلك بين آراء السلفين من جانب وبين آراء الأشاعرة من جانب أخر ، ويجعل للعقل قدرا فى وزن الأعمال واختيارها ، بما يتلاءم مع استقلال

---

[1] راجعنا فى ذلك : دكتور / إبراهيم بيومى مدكور – فى الفلسفة الإسلامية – حـ١ – ص١٢٨ – كذلك الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – ص٦٤ – ص٦٥ .

الذات وحرية الارادة ، ثم يقترب قليلا من اراء ابن رشد في التوفيق بين القضاء السابق في علم الله وبين العقل واختياره وتنفيذه .

٣:- بعث روح التجديد على أسس وتعاليم دينية واخلاقية

لقد اشترك الاستاذ الإمام محمد عبده مع غيره من المسلمين والمجددين في الفكر الاسلامي والعربي في العصر الحديث في الدعوة الى بعث هذه الروح الجديدة ، بشرط أن تكون قائمة على أسس وتعاليم دينية واخلاقية ، وعلمية فالدين في جوانبه الكثيرة ، دعوة اخلاقية تستقيم على مبادئ وقواعد واصول الهية ، وهو الصراط المستقيم واستقامة العدل وتمثيل روح العدالة ، وكبح جماح شهوات النفس ، والحد من رعونتها ، وهو الآمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، قال تعالى "كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ..." سورة آل عمران - اية (١١٠) ، والدين لا يخالف العلم ، بل يدعو ليه ويؤيده ، والعلم لا ينافي التدين ولا الايمان العميق بالله تعالى ورسالاته السماوية .

وبهذا المنهج العقلى والنظرة المتفتحة عند هؤلاء المجددين ، كانت هى الدعوة الى بعث النهضة الفكرية والعلمية فى العالم العربى والاسلامى الحديث .

وقد تنبه الإمام محمد عبده الى حقيقة هامة وهى ان طبيعة الاشياء تأبى الطفرة ، وان الاصلاح يستلزم خطوات رزينية ، وتدرجا معقولا ودعائم ثابتة من الاخلاق والدين "[1] .

ولذلك فان اتجاهه الى تنمية المعرفة الفلسفية لم يكن إلا فى المراحل المتأخرة ، وكرس نفسه بالاشتغال بتقنية العقيدة الإيمانية واحيائها [2]

فاتجه اولا نحو التعاليم الدينية ، محاولا ان يصوغها فى القالب الذى يتفق وروح العصر ، وأن يصعد بها الى ما كان عليه السلف الأول .

---

(١)دكتور – إبراهيم بيومى مدكور – فى الفلسفة الإسلامية – حـ١ – ص١٤٣ .
(٢)المصدر السابق ص١٤٣ .

وهذا فيما نرى محاولة فكرية للجمع بين الاصالة والتجديد في الفكر العربي الاسلامي ، فالوسط الاسلامي لم ينقصه الدارسين من اتباعالإمام الغزالي ت عام ٥٠٥هـ / فتكونت مدارس ربما يعهد اليها نهضة الاسلام الحديث .

اذ ان اعمال الغزالي ، وتأثيره في الاسلام ، تظهر بجلاء في مواضع كثيرة نذكر منها .. انه أنقذ الرجال السابقين من الطرق أو الاعمال المدرسية ، وارتقع بمستوى التفكير التقليدي (القطعي) بالاضافة الى تفسيراته للكلمات أوالتراث القديم ، ثم أدخل التفكير الفلسفي في نطاق العقلية المألوفة ، أو التقليدية " .

واذا كان الإمام محمد عبده مثل السيد جمل الدين الافغاني ١٨٣٩ / ١٨٩٧م / ، ومحمد اقبال / ١٨٧٣/ ١٩٣٨م / أو غيرهما ممن كانوا على يقين تام بما لحق الفكر الاسلامي والعربي من افكار فاسدة ، صورته بصورة معيبة ، غلفته دعاوى الجهل والتخلف في عصور سابقة، فأنه لم ير بدا من محاربة الاباطيل ، والقضاء على البدع والخرافات ، والدعوة الى التفكير الحر الطليق ، تحت راية الدين الصحيح ، وقد رأى الإمام محمد عبده أن العلم

والدين لا يختلفان مطلقا ، بل يجب ان يتضافرا على غاية واحدة هي تهذيب الانسانية وترفيتها واسعادها ، فالدين يحول دون الانسان والزيغ الذى يقود الى عقل جامح ، والعلم يوضح الاصول الدينية ويبين انها لا تتنافى مع المبادئ العقلية [1] .

ونستطيع ان نبين ذلك ايجاز من خلال ما ورد من اراء للأستاذ الإمام فى توضيحه للعلاقة بين الدين والاخلاق والعلم ، فى اطار هذه الدعوة التى تبناها لتدعيم الفكر العربى والاسلامى .

يشير الأستاذ الإمام فى رسالة التوحيد - الى مجموعة من القضايا الدينية والأخلاقية الهامة ، والتى يجب على الفرد أن يؤمن بها ويقف عليها ، فتحدث عن الرسالة العامة ، وحاجة البشر الى الرسل ، وامكان الوحى ووقوعه ، وبعثة الرسل عليهم السلام ورسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ... فيقول "يجب على كل مؤمن ومؤمنة أن يعتقد بأن الله تعالى أرسل رسلا من البشر مبشرين بثوابه ومنذرين بعقابه ، وأنهم قاموا بتبليغ أممهم ما أمرهم بتبليغه من

---

(١)لمزيد من التفاصيل - دكتور إبراهيم مدكور - فى الفلسفة الإسلامية - جـ١ - ص١٤٣ ، ص١٤٦ .

تنزيه لذاته ، وتبين لسلطانه القاهر على عباده ، وتفصيل لأحكامه في فضائل أعمال ، وصفات يطالبهم بها ، وفي نقائض فعل وخلائق ينهاكم عنها ، ثم يشير كذلك الى أن هؤلاء الرسل مؤيدين بمعجزات أو عناية إلهية [1]

ولما كان الإنسان مدني بطبعه ، محتاج الى المخالطة والمعاشرة وعلى كل فرد واجب يؤديه ، فإنهم بحاجة إلى هداة ومرشدين يبينون للناس النافع من الضار ، وبصفة خاصة الأفراد قد يخلطون بين الحقوق والواجبات ، ويتهاونون فيما كلفوا به ، وقد تعم الفوضى ويسود الاضطراب بسبب ما يدعيه بعضهم من حقوق ..

ويقرن الإمام محمد عبده منزلة الرسل وتعاليمهم الإلهية من النوع الإنساني بمنزلة العقل من الشخص ، منحة أتمها الله تعالى لكي لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل [2] .

---

[1] محمد عبده - رسالة التوحيد - ص٨١ - ص٩٥ .

[2] المصدر السابق - ص٩٨ - ص٩٩ .

وكما يؤسس الدين الأصول والقواعد الأخلاقية ، فإنه أيضا ينظم مراتب العقول البشرية ، ويراعى درجاتها من حيث الفهم واستقبال العلم واكتساب المعرفة .

فمن البديهى أن درجات العقول متفاوتة ، تعلو بعضها بعضا ، وأن نسى منها لا يدرك ما عليه إلا علي وجه الإجمال ، وأن ذلك لتفاوت المراتب فى التعليم فقط ، بل لابد معه من التفاوت فى الفطر لا مدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه ولايزال المرء يرقى يبدو البعيد له قريبا ، وتتفتح أمامه حجب الغيب [1] .

والإمام محمد عبده يشير بذلك الى ذوى العقول السامية والنفوس العالية ، ويفسح المجال للترقى فى الفهم والتعقل للوصول الى أرقى درجات اليقين ، وهؤلاء من الأنبياء أو العقلاء لا يجب تكذيبهم ، أن مرادهم يتفق مع الفطرة والحق واليقين ..

وقد جعل الإمام محمد عبده منزلة الرسل من البشر بمنزلة العقول لأشخاص ، وأن بعثهم بحاجة من حاجات العقول البشرية

---

[1] المصدر السابق – ص١٠١ – ص١٠٢ .

قضت رحمة الحكم بسدادها ، ولكنها حاجة روحية وكل ما لا مس الحس منها فالقصد منه الى الروح وتطهيرها من دنس الأهواء الضالة أو تقويم ملكاتها [١] .

ولما كان الدين باعثا للأخلاق ، وتنمية السلوك المستقيم ، والهام للروح . فأنه عوز أن يقام الدين حاجزا بين الارواح وبين ما ميزها الله به من إستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الامكان ، بل يجب ان يكون باعثا لها على طلب العرفان ، مطالبا باحترام البرهان ، فارضا لها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم ، مع القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحد ، و من قال غير ذلك فقد جهل الدين [٢].

واذا كان من وظائف الرسل والانبياء الدعوة الى التزام حدود الدين ، وتبليغ رسالة الله تعالى الى العالمين ،فليس من وظائفهم ما هو من عمل المدرسين ، ومعلمى الصناعات ، وليس مما جاؤا له تعليم التاريخ ، ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب ولا بيان

---

[١] نفس المصدر السابق – ص١٠٧ .

[٢] المصدر السابق ص١١١

ما اختلف من حركاتها ، ولا ما استكن من طبقات الارض ولا مقادير الطول فيها والعرض ، ولا تحتاج اليه البيانات في نموها ، ولا ما تفتقر اليه الحيوانات في بقاء اشخاصها وانواعها ، غير ذلك مما وضعت له العلوم .

وأما ما ورد في كلام الانبياء من الاشارة الى شيء مما ذكرنا في أحوال الافلاك أو هيئة الارض ، فأنما يقصد منه النظر الى ما فيه دلالة على حكمة مبدعه ، وتوجيه الفكر الى الغرض لادراك اسراره وبدائعه [1] .

ومن خلال هذه العبارات القليلة نجد ان الإمام محمد عبده لم يهمل أهمية الدين الى جانب العقل ، إذ أن العقل وحده لا يكفي بالوصول الى ما فيه سهادة الأمم بدون مرشد الهي، كذلك فان الدين حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات [2] .

---

[1] المصدر السابق - ص١١٠ -ص١١١ .

[2] لمزيد من التفاصيل - المصدر السابق - ص١١٥ - ص١١٦ .

كذلك فان الدين ليس من خصائصه تعليم الصناعات ، واختراعات العلوم الطبيعية أو الكميائية أو الكونية الأخرى ، بل هو باعث بما فيه من اشارات على البحث والكشف لإدراك الاسرار الإلهية في الكون والطبيعة .

وبهذا نجد ان الإمام محمد عبده ، في دعوته المتوازنة ، يرى ضرورةالايمان الصحيح بمبادئ الدين واتباع ما جاءت به الرسل من تعاليم الهية، واستلهام المعاني الروحية التي تخاطب الفطر الانسانية ، وكذلك اتباع طريق العقل للحصول على المعرفة ، والوصول عن طرق البرهان الصحيح الى العلم المفيد واستكناة اسرار الوجود الممكن ، وادراك ما اودع الله فيه من الحكمة التي تدل على قدرته وحكمتة .

كذلك يتضح لنا ان الإمام محمد عبده يستلهم روح التجديد من أسس وتعاليم الدين ، فلم يكن يدعو لذلك من فراغ أو من حمية زائفة قد تأتي ثم تنتهي بعد قليل ، وقد عبر عن ذلك عندما اشار الى ان الدين الاسلامي "انحى باللائمة على التقليد وحمل عليه حملة لم يردها عنه القدر ، فبددت فيالقه المتغالية على

النفوس ، واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك ونسفت ما كان له من دعائم واركان في عقائد الأمم" [1].

كما ان الاسلام (الدين) - اطلق سلطان العقل من كل ما ان قيده ، وخلصه من كل تقليدكان استعبده ...." بل وأن أعظم ما جاء به الاسلام هو : الدعوة لإستقلال الارادة واستقلال الرأى والفكر" [2] وانما قامت المدنية في اروبا على متن هذه الاصول التى جاء بها الدين الاسلامى . وقد غفل المسلمون ذلك فى الوقت لذى تنبه اليه غيرهم.

وقد اشاد الباحثون الغربيون بمنهج الإمام محمد عبده فى إحياء نزعة التجديد والتقريب بين تعاليم الدين ومبادئ العقل . فالدين يوافق العقل والعقيدة وكما يرى تعتبر إحدى العلامات لأجل الرقى بالعقل الإنسانى ، تلك التى تعمل على الحد من التطرف ، بالإضافة الى أن العقيدة ، تمنح التعليم أو الدروس لإنقاذ الانسان من الخطأ . وبينما تزودنا العقيدة .الدينية بذلك ، فأنها

---

(1) المصدر السابق - ص١٣٩.

(٢)نفس المصدر السابق - ص١٤١

تساعد العقل فى نفس الوقت لأن يطمئن للوصول الى العدالة بجانب الاعتقاد [1] .

وبهذه الروح الجديدة . اثبت دعاة الاصلاح والتجديد فى العصر الحديث أن الإسلام ليس كما فهمه المقلدون ، اللذين وقفوا عند حدوده الظاهرية ، ومنعوا الفكر والعقل ،وحاربوا كل ما هو جديد وساطع ، وجردوا العقل الإسلامى من خصائصه وما وهبه الله تعالى من نور اليقين المعرفى ، والعلمى ...

فالإسلام – أو الدين – فى صميمه جاء يخاطب العقل ، وينبه الفهم واللب ،ويشركه فى العواطف والإحساس فى إرشاد الانسان الى سعادته الدنيوية والأخروية ، ويبين للناس ما اختلفوا فيه ، وأن الله تعالى لا ينظر الى الصور، ولكن ينظر الى القلوب، وطالب المكلف برعاية جسده كما طالبه بإصلاح سره ، ففرض نظافة الظاهر، كما اوجب طهارة الباطن ، وجعل روح العبادة الإخلاص ،

---

(1) charles – c – Adams ,Islam and Modernism in Egypt , p, 127

وان ما فرض من الأعمال ، إنما هو لما أوجب من التحلي بمكارم الأخلاق [1] .

وعلى ذلك فان الإمام محمد عبده - وغيره من المصلحين في العصر الحديث - أرادوا بعث روح التجديد على أسس تعاليم الدين الإسلامي وعلى قواعد من الأخلاق المستمدة من أصوله ، والاستناد الى ما كان عليه علماء الدين والسلف ، أولئك الذين ساروا في مناهجهم "على الأسس القرآنية والمأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فأقاموا مذاهبهم أو أصولهم واعتقاداتهم، وكانوا على اتفاق تام على ما يشمله الدين من قواعد "الاعتقاد - تلك التي يجب على كل مسلم موافقتها" [2] .

وإذا كان الإمام محمد عبده أراد بذلك أن يظهر العقل الإسلامي في ثوبه الأصيل ، ويؤكد على أن هذا العقل كفيل بحل ما يعترضه من مشاكل عقائدية وعصرية ، فأنه كذلك لم يفرط في

---

[1] للمزيد من التفاصيل - راجع • الامام محمد عبده - راسالة التوحيد - ص١٤٨، ص١٤٩ .

[2] L – Sir Thomas , W , Arnold , The Islamic Faith , London ernest Bem , Limted , 1928 , p , 12 , 18 .

حق هذا العقل . ولم ينقصه قدره . لقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين فى تحليلهم لمنهج الأستاذ الإمام "بأنه قد حاوز بالعقل وحده ، فدفع به ليقول فى حوادث المستقبل ومعارفه أقوالا يقينية . تعتبر من مشاكل العصر الحديث "[1] .

ويعتبر الاستاذ الإمام بهذا المنهج قريبا من ابن رشد ومنهجه العقلى المتحرر من قيود التقليد ، و الاتباع ، ويضاف الى ذلك أنه اراد أن يعود مرةاخرى الى صوغ المبادئ الكلامية فى قالب عقلى شبيه بما كان يحاوله الأحرار من مفكرى الإسلام - كالمعتزلة والاشاعرة والغزالى وابن رشد...وغيرهم .

تلك هى النهضة الفكرية والروحية التى اراد رفع لوائها فى العصر الحديث - منذ القرن الرابع عشر الهجرى كل من الإمام محمد عبده ومن قبله السيد جمل الدين الأفغانى .

---

[1] راجع -دكتور - سليمار دنيا - الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة و الكلاميين - ص٥ ، ص٩ - ط- دار احياء الكتب العربية - ١٩٨٥م.

واذا كانت هناك بعض الفروق بين كل من ا الأستاذ الإمام والسيد جمال الدين الأفغانى من حيث الوسائل فقط وان اتفق كل منهما فى الغايات والأهداف - فالإمام محمد عبده اشترك مع السيد جمال الدين فى فكرة الاصلاح والتجديد وضرورة ذلك لصالح الإسلام والعرب والمسلمين - ولكنه يخالفه من حيث ان السيد جمال الدين "مجدد طموح يريد الوصول سريعا وعن طريق السياسة" [1]. اما الأستاذ الإمام فكان يرى ان التجديد والإصلاح يستلزم تدرجا معقولا ، ودعائم ثابتة من الأخلاق والدين ، وتمحيص الحقائق والأدلة ، وتفنيد مزاعم الخصوم ، بما يثبت ضلالها وفسادها - ثم ينتهى بالمنطق أو البرهان العقلى للرد عليها ، لإظهار أصالة العقل والتفكير الإسلامى والعربى.

وربما كان ذلك واضحا من خلال المقالات التى كتبها السيد جمال الدين الافغانى فى ... مجلة العروة الوثقى ... يلهب بها حماس جماهير المسلمين ، ويوقظ عقولهم وأفئدتهم ، ويدعوهم الى الوحدة وتوثيق الروابط والصلات ، ومحاربة دعاوى التخلف

---

(١)دكتور ابراهيم مدكور - فى الفلسفة الاسلامية - حـ١ - ص١٤٣ .

والتفرقة. ومقاومـة الاسـتعمار واذ نابـه ... ويؤكـد كذلـك علـى ان الديـن لا يقاوم العلـوم أو المعرفـة ، وأن المسـلمين عملـوا بمـا في كتاب الله تعالى وسنة النبى صلى الله عليه وسلم - لتوفـرت لهـم السعادة فى الدنيا والآخرة .... الخ [1] .

وجدير بالذكر ان الفيلسوف الكبير محمد اقبال - حـاول فـى كتابه "تجديد التفكير الدينى فى الاسلام" أن يثبت بما لا يـدع مجالا للشك مدى التطـابق بـين منـهج الاسـلام ومنـاهج العلـوم الحديثـة ، ومـدى احتـواء النصـوص القرآنيـة علـى معـانى العلم ، وقواعده ومبادئه .. وأن سـنة الله تعـال قضـت التـدرج فـى سـلم الكمال الفكرى والعقلى بالنسبة للأنسان فلكل عصـر وكـل علـم، أو اكتشاف جديـد دلالـة فيه . ولكـن ذلـك لا يعنـى ضـرورة التطابق التـام بـين نظريـات العلـوم الحديثـة المتغـيرة وبـين مـا ورد مـن المشـارات فـى النصـوص الإلهيـة ، لأن النصـوص الإلهيـة تلائـم بمحتوياتها ومعانيها واشاراتها كل عصر من العصـور. فتعطـى لكـل

[1] لمزيد من التفاصيل فى ذلك : ينظر - محمود أبو ريه - صيحة جمال الدين الأفغـانى (مجموعة مقالات وأراء للسيد جمال الدين) .

عصر معانيه ودلالاته ، تدرجا مع سلم الكمالات العقلية والعلمية . اذ ليس قاصرا على عصر دون اخر ..... [1].

٤:-الإمام محمد عبده ودراسة المنطق

رأينا من خلال بحثنا فى علم المنطق عند المتأخرين ، أنـهم اهتموا بنقل المنطـق وشروحه وتلقينه للطلاب أو لدارسين للعلـوم الإسلامية والعربية . وانهم صنفوا المتـون ووضعـوا المختصرات على هذا الفن حتى يسهل على المتعلمين حفظها وترديدها - دون بـذل لمجهود عقلى ، أو تحليل منطقى ، ولعل اكثر ما اهتم به المتاخرون المدخل - المسـمى "بايساغوجى" - لأسباب ذكرناها فيما سبق - ولكن على الرغم من ظهور بعض التيارات الفقهية والأصوليـة - التـى تحـرم دراسـة النطـق أو الاشتغال بتعليمه كمـا فعـل ابـن الصـلاح /٦٤٣هـ/ وغيره من اتباع المدارس السـلفية - وبصفة خاصة الإمام تقى الدين ابن تيمية ت عام /٧٢٨هـ / .

[1] للمزيد فى ذلك - محمد اقبال - تجديد التفكير الدينى فى الاسلام.

ولكن الاشتغال بدراسة المنطق . وبعض مباحثه ظل حتى احدث العصور ، اذ يدرس ضمن العلوم الشرعية بوصفه علما مساعدا فوضعت المتون ، ووضعت عليه أيضا الشروح والتعليقات ، اذ نجد على مبارك /١٨٢٣م / ١٨٩٢م / يضع شروحا لمنظومة فى أشكال المنطق [1] وهذا يدل على ان صرخات لاحتجاج ضد المنطق - ذهبت أدراج الرياح -حتى العصر الحديث

فأهل السنة أو علماء الاسلام من المصلحين والمفكرين منذ مطلع القرن الرابع عشر الهجرى ، اصبحوا لا يقاومون علما من العلوم ، أو فنا من الفنون . يجدون فيه خيرا فكريا وفائدة لخدمة الدين وتحسين أمور المسلمين

واعتقد ان هذا ما تمثله للاستاذ الإمام محمد عبده - فلم يقتصر فكره . وعقله على استيعاب العلوم الشرعية الإسلامية ، فقط ، بل اتسع ليشمل دراسات وتحليلات فكرية وعلمية تعتبر من مجريات النهضة العصرية ، وربما كان يتجه بفكره فى كل هذه الامور

---

(١) راجع على مبارك - الخطط الجديدة - حـ١٢ - ص١٤ ط - القاهرة .

الى تحقيق الصلة القوية بين أسس وقواعد الاسلام وبين مناهج والعلوم الحديثة ، ليؤكد أن الدين لم يقف حجرة عثرة امام أى تقدم أو نهضة إن الدين يدعو الى ذلك ويحث على البحث والكشف ، وادراك أسرار الوجود الممكن ، وفى ذلك استدلال على حكمة الخالق عز وجل .

. ومن هنا - فقد اهتم بدراسة - علم المنطق - وتدريسه للطلاب فى أروقة الأزهر الشريف - ولكن بمنهج يمزج فيه بين آرائه وتحليلاته وبين آراء وتعليقات الشيخ الرئيسى ابن سينا : ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م / - فى كتابى الإشارات والنجاة [1] ، وبذلك يريد أن يرجع بمنهج التدريس الى ما كان عليه الأوائل، وليتمثل الطريقة العصرية - دون ترديد لشروح أو تعليقات جوفاء - اغلبها خالية من المضمون - وهو ما رأيناه عند المتأخرين - وشراح المتون والمنظومات من علماء المدارس الإسلامية وفى أروقة الأزهر الشريف .

---

[1] راجع - دكتور النشار - مناهج البحث عند مفكرى الاسلام - ص ٢٨١

وقد انكب الاستاذ الإمام محمد عبده فى ذلك على دراسة كتاب "البصائر النصيرية" وهو من تأليف بن سهلان الساوى من رجال القرن الخامس الهجرى .

وفى المقدمة التى كتبها الاستاذ الإمام لشرحه وتحقيقه لهذا الكتاب ما يدل على اهتمامه بدراسة المنطق ، واختياره لأحسن الكتب فى هذا المجال ، وما فيه فائدة - عقلية وعلمية بالنسبة للدارسين .... اذ يذكر ذلك بقوله "فقد رأيت وأنا ببيروت مدة اقامتى بها سنة ١٣٠٤هـ / ١٨٨٧م / كتابا فى المنطق يسمى "البصائر النصيرية" .. فنظرت اليه فاذا هو حاو مع اختصاره لما لم تحوه المطولات التى بأيدينا من المباحث المنطقية الحقيقية ، وخال مع كثرة مسائله من المناقشات الوهمية التى لا تليق بالمنطق . وهو معيار العلوم ، .. ووحدته على ترتيب حسن لم اعهده فيما وقفت عليه من كتب المتأخرين بعد الشيخ الرئيسى ابن سينا ومن فى طبقته من علماء هذا العلم ، ثم يذكر الإمام محمد عبده أنه تقرر تدريسه على طلاب الازهر ، بعد أن زاده شرحا وتعليقا على

مارأه مفيدا لذلك ....."[1] .

ولسنا بحاجة الى كثير من الشروح والتعليق ، على ما اورده الاستاذ الإمام في ذلك ، واذ يحتاج الى بحث متخصص في علم المنطق وآثاره بالاضافة الى مزيد من التحليل والنقد ، نـأمل أن يقوم بذلك علماء المنطق ومناهج البحث في العصر الحديث . كما فعل الدكتور على سامى النشار في كتابه العظيم "مناهج البحث عند مفكرى الاسلام" .. وقدلجأنا الى هذا البحث في كثير من المواقف .

ولكن يبدو أن الإمام محمد عبده بمنهجه التحليلى النقدى لم يَكن يسلم بـآراء أو النظريات المنطقية لمجرد أنها صدرت عن افلاطون / ٣٤٧ / ق.م . أو ارسطو توفى عام /٣٢٢هـ / ق.م . وابن سينا ت عام ٤٣٨هـ / ، بل كان ينظر في ذلك بمنهج عقلى تركيبى يتوافق مع مقتضيات العصر الحديث ، وقد اشار الى ذلك بقوله في مقدمة كتاب "البصائر النصيرية" على أن الكتاب وان كان جـزل

---

[1] نظرنا – محمد عمارة – الاعمال الكاملة للأمام محمدعبده – ص٤٢٦ – وهذه المقدمة – توجد بكتاب البصائر النصيرية – ط – بولاق – سنة ١٣١٦هـ – ١٨٩٨م – ص٢ .

العبارة صحيح البيان . الا ان فيه الفاظا وعبارات ومسائل اعتمد في الاتيان بها على ما كان عليه أهل زمانه درجة العرفان . وهي اليوم تحتاج الى شيء من الشرح والايضاح" [1] .

وهذا يدل على ان الإمام محمد عبده ينتقد تلك الآراء التقليدية والمصطلحات التي يستخدمها المتأخرون وهي لا تتمشى مع العناصر الجديدة وما استحدث من امور وقضايا وعبارات جديدة - طبقا للتطور العلمي والفكري .

وهذا ما يبدو من خلال تحليله وشروحه - مادة القضية . وفي الحكم الكلي والقياس وفكرة الحد . وهكذا [2] . بل يذهب في اكثر من موضع الى اظهارالاخطاء التي وقع فيها كثير من المناطقة في وصف الاشياء وحركتها - وكانوا في ذلك أقرب الى الظن منهم الى التحقيق ..

---

[1] راجع المصدر السابق - ص٤٢٦ .

[2] للمزيد نفس المصدر السابق .

ومثال ذلك - وهو ما يجب تنقية كتب المنطق والمؤلفات القديمة منه "ما شاع عن حركة فك التمساح" .

يذكر الاستاذ الإمام محمد عبده الاخطاء التى وقع فيها المناطقة - وهو ما درج فى كتب الممنطق وغيرها - حيث أنهم اخذوا من بعض كتب الحيوان من غير بحث صحيح . ومن هذه الأخطاء - أنهم زعموا أن التمساح يخالف سائر الحيوانات فى تحريك الفك عند الأكل (وهذا يعنى بأن التمساح يحرك عند المضغ فكه الأعلى فقط) - كما اخطأ من ظن منهم انه لا خرج لفضلاته - وانما يلتقط (القطقاط) ما يظهر من جوفه فى فمه من هذه الفضلات وهؤلاء يؤذيها . ولكن الثابت بالتحقيق ان الفك العلوى عند التماسيح ثابت متصل بعظام الجمجمة بدون مفصل متحرك ، وأما السفلى فهو المتحرك وله اتصال بالجمجمة مفصلى بواسطة عظم يسمى العظم المربع، ثم ان للتماسيح فتحة فى انتهاء

الأمعاء تخرج منها الفضلات من بـول وغيره ، وفيها تـولج التماسيح عند المسافدة [1] .

والواضح لنا من هذا التحليل المنطقى العقلى - المـزج بين الفكر المنطقى والمنهج العلمـى - القائم علـى الملاحظـة والوصف والتجربة فلا يجب أن يكتفى الدارس أو الباحث على مجـرد ترديد آراء السابقين دون التحقيق العلمى الدقيق .

هذا هو منهج الإمام محمد عبـده وغيره - ممـن رأوا ضرورة الاطلاع على مجريات العصر الحديث ... مـن مسائل علميـة وفكرية فى سبيل تحقيـق النهضـة ، لمحـو ظـلام الجهل والتخلـف والوقـوف على التقليد . وهذا ما ندعوا إليه فـى العصر الحديـث . وفـى نطـاق الالتزام بأصول الكتاب والسنة . والقيم السامية ، والسـلوك الأخلاقـى النبيل .

---

[1] للمزيد فى ذلك : ومسائل أخرى - راجع - المصدر السابق - ص٤٥٢ وأماكن متفرقة - كذلك من تعليقات الإمام محمد عبده على كتـــاب البصـــائر النصيريـــة - ص١٣٣ - ص١٣٤ .



وإذا كان لنا مـن كلمة أخيرة فى ختام هذا البحث ، فان طريقة العلماء المتأخرين فى تناول القضايا الإسلامية كان يسودها كثير من التقليد وترديد آراء المفكرين الأوائل فى القرون الخمسة الأولى ، ولم تنفصل آرائهم فى مجال علم الكلام فى الاستدلال على وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وما يتعلق بذلك من أمور أخرى كالفعل الإلهى والإنسانى ومسألة الإيمان وفى الحياة الآخرة عن التراث الإسلامى الأصيل .

أما فى مجال العلوم العقلية فأن اهتمام المتأخرين انصب على دراسة المدخل ، حتى وضعت الشروح والتعليقات .... أما ما عدا ذلك من مسائل فلسفية ميتا فيزيقية فقد أغفلوها ، ولم تكن ذات قيمة كبيرة في الدوائر العلمية وحلقات التدريس وان كانت هناك بعض المتون وشروحها على مبحث المقولات فأنها قليلة للغاية

ولبعض الباحثين نظرة دقيقة فى هذا المجال ، حيث تشير الدكتورة فوقية حسين محمود فى استعراضها لتاريخ علم الكلام

الاسلامى حتى الفترات المتأخرة" بأن علم الكلام كانت تتكاثر مشاكله عندما كانت تتكشف مشاكله ، لذلك نجد بعد عصر ابن تيمية / ٧٢٨هـ /وابن قيم الجوزية / ٧٥١هـ / بدا عصر الشروح والحواشى ، لعدم وجود مشاكل جديدة واستمرت هذه الفترة حتى عصر الشيخ جمال الدين لاافغانى /١٣١٤هـ / والشيخ محمد عبده/١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م/ فى العصر الحديث حيث ظهرت مشاكل من نوعية جديدة ، فكان علم الكلام يناسب ما ساد من مشاكل"*.

وقد تناولنا ذلك بالمناقشة والتحليل خلال هذا البحث .

---

* دكتورة فوقية حسين محمود – مدخل الى الفكر الاسلامى – ص٦١ – ط – القاهرة – ١٩٨٣م.

خاتمة

نتائج البحث

يتناول هذا الكتاب تحليل الاصول الكلامية ودراسة علم المنطق عند العلماء المسلمين فى العصور المتأخرة . من القرن التاسع وحتى الرابع عشر الهجرى ، اذ أن هذه العصور بحاجة الى دراسات دقيقة وبصفة خاصة إذا علمنا ان الباحثين من المستشرقين والعرب دائما ما يصفونها بعصور التخلف الفكرى والحضارى ،وبعد انتهاء عصور الازدهار الأولى ، وقد خرجنا بعدة نتائج منها :-

أولا : شيد المسلمون المفكرون حضارة علمية وثقافية فى عصور الازدهار الاولى ، وشهد الباحثون الغربيون بذلك ، الا ان العصور المتأخرة ارتبطت بالتخلف الحضارى أو الثقافى ، حيث سادت دعاوى التقليد والجهل فى المجتمعات الإسلامية والعربية على السواء ، وكان ذلك لأسباب اجتماعية كثيرة فضلا عن دعاوى التفرقة والتحزب . وشيوع الجهل والخمول والكسل والتواكل ، وكانت طريقة التدريس

فى المدارس العلمية على حالة يرثى لها ، تخلو من التوعية وتنمية روح الابداع الفكرى والعلمى ، فاقتصرت هذه الطرق على مجرد ترديد آراء السابقين ، وتصنيف المتون منظومة أو منثورة حتى يسهل على الدارسين حفظها أو تلقينها دون جهد فكرى أو عقلى .

ثانيا : أهتم المتاخرون من العلماء والدارسين للعوم الإسلامية والعربية بوضع الشروح والحواشى والمختصرات على تلك المتون ، اذ نجد أن الكتاب الواحد يحتوى على اكثر من شرح أو تعليق ، وان كان كل شارح يلقى بنظر ورأيه فى المسائل الكلامية ، الا انه لم يخرج من دائرة التقليد وترديد آراء الاخرين .

ثالثا : لقد حرص العلماء المتأخرين على التراث الاسلامى فى مجال علم الكلام والعلوم اللغوية والفقهية وأصولها ، ولقنوها للطلاب والدارسين فى المدارس والمساجد التعليمية الإسلامية ، وهم بذلك حافظوا كما راينا خلال هذا الكتاب على التراث حتى وصل الينا كاملا دون نقص أو تحريف .

ويبـدو أن مشـكلات علـم الكـلام لم تكـن جديـدة بالنسـبة لعصورهم ، اذ ان الحياة الاجتماعية والثقافيـة والسياسية ، لم تكن مشحونة بأمور تستدعى اعمال الفكر النقلـى ، ولم تظهر مشكلات تختلف فيها المذاهب والفرق كما كـان حادثـا فـى القرون الأولى .

رابعا : نظر العلماء والدارسون المتأخرون الى تلك الأصـول الكلامية نظرة المفكرين السابقين فأخذوا بمذاهبـهم فـى قضايا علم الكلام، ولعـل أهـم هـذه المذاهـب الإسـلامية مذاهب علماء الكلام من الأشاعرة ، والماتريديـة اما ما عدا ذلك من المذاهب الأخرى ... كالمعتزلة والخوارج والشيعة والفلاسفة حيث أنـها لا تستقيم مـع أصـول الإسـلام العقائديـة الصحيحة .

خامسا : لقد سادت مذاهب أهل السنة مـن الاشـاعرة والماتريديـة فـى العصـور المتـأخرة فـى مجـال علـم الكـلام . وهـذا مـا وجدناه من خلال دراستنا للمتنون وما وضع عليها من شروح وحواشي وتعليقات ، يضاف الى ذلك ان كثير مـن الدارسين

المتاخرين والشراح اشادوا بفكر وتحليل مفكرى الاسـلام السابقين للمسائل الإيمانية ، اذ نجد انـهم قد استعانوا بآراء ابن رشد / ٥٩٠هـ / فـى الاستدلال العقلـى علـى وجـود الله تعالى ووحدانيته ، والبيضاوى ت عام ٦٨٠هـ / فى الطوالع / وعضد الدين الايجى ت عـام ٧٥٥هـ / . كذلـك يـأخذون بعقائد أئمة السلف والمحدثين المتقدمين كالثورى / ١٦١هـ / والإمام احمد ت عام / ٢٤١هـ / والإمام مـالك ت عـام / ١٧٩هـ / والشافعى / ت عام ٢٠٤هـ / والإمام ابـن تيميـة / ت عام ٧٢٨هـ / ، وفضلا عن أئمـة الاشعرية . كالباقلانى ت عـام ٤٠٣هـ / والجوينى ت عام /٤٧٨هـ / والغزالى ت عام ٥٠٥هـ / والرازى /٦٠٦هـ /وأبو منصور الماتريدى/٣٣٣هـ/ .

ولا شك أن هذا يدل على مدى إلمامـهم بالأصول الكلاميـة عن السابقين وتعمقهم فى دراستها وتحليلها .

سادسا : تعتبر دراسة الأصول الكلامية عند العلماء المتأخرين ثرية بالأفكار والاستدلالات المنطقية ، وان كـان ذلك مرتبا ترتيبا منظما على طريقة السابقين الا أننا نجد مدى الدقة فى

الجمع بين هذه الآراء الكثيرة في سياق منظم من احل تأكيد قضية إيمانية أو أصلا من أصول العقيدة . كإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته. وصفاته ، والفعل الالهي وتنزيه الله سبحانه وتعالى عما لا يليق بقدسيته العليه ، كذلك مناقشتهم لمسألة الجبر والاختيار أو الفعل الانساني ،وأثبات القدرة والإرادة الإلهية ، ثم العدالة ونفيهم لنظرية المعتزلة في وجوب الصلاح والاصلح على الله تعالى ،ونفيهم كذلك لفكرة الضرورة العلية في الأشياء ، وقالوا بنفي فكرة الصدفة أو الاتفاق في الفعل والخلق والطبيعة ثم اثبتوا البعث الجسماني والروحاني ، وهاجموا آراء الفلاسفة في ذلك فهذه المسائل الإيمانية . استطاع علماء أصول الكلام (التوحيد) المتأخرون ، إثباتها حيث جمعوا بين الأدلة النقلية عن طريق النصوص القرآنية والمأثور من الأحاديث الصحيحة ، وبين الأدلة العقلية والبرهانية التي وضعها علماء الكلام السابقين .

سابعا : لم يغفل هؤلاء المتأخرون - كما راينا خلال هذا البحث - مسألة من مسائل على أصول الكلام الا واشبعوها دراسة

وبحثا ، وشرحا وتحليلا ، وتعليقا ، ولم يترك احد منهم رأيـا ذات قيمة الا واستدل به لإثبات قضية عقائدية ايمانية . ومـن ذلك : اثبات وجود الله تعالى ووحدانيته بأدلة عقلية ونقليـة، اما الصفات الإلهيـة ، فقد فرعوهـا الى عـدة فـروع - هـى : صفات الوجـوب ، والسلوب - وصفـات المعـانى - والصفـات المعنويـة - وناقشـوا ذلـك مـن خــلال الأحكــام العقليــة : الوجوب والاستحالة والامكان. وهذا يدل على ان هـؤلاء لم يغفلوا الاستدلال العقلى ، وقد سبق الى ذلك كل من الإمـام الغزالى /٥٠٥هـ / . وفخر الدين الرازى ٦٠٦هـ ، كذلك فان الإمام محمد عبده ، ناقش قضايا علم الكلام من خـلال هـذه الاحكام العقليـة ، ومـن هنا نجـد أنهم أقاموا طريقتهم علـى اثبات الصفات الإلهيـة باحكام العقل ، لذلك ناقشوا الفعـل الالهـى والانسـانى وأمـور الحياة الأخرة ثم اثبتـوا لله تعـالى الاسمـاء ، وهذا يتضح مـن خــلال مـا وضعـوه فـى المتـون وشروحها بالتفصيل .

ثامنـا : لقد اهتم المتأخرون بدراسة فن المنطق بالاضافـة الى فنون اللغة العربية ، كالاستعارة والبيان والادب والنثر والشعر ،

وهو ما اشرنا اليه خلال البحث ، في حين اغفلوا دراسة المسائل الفلسفية و الميتافيزيقية ،وان توفر بعضهم على شرح بعض المباحث كالمقولات . الا انهم اهتموا فى العلوم العقلية بدراسة المنطق . وتركز هذا الاهتمام فى "المدخل المسمى بايساغوجى" حيث انهم قد وضعوا عليه المتون والمختصرات نظما أو نثرا ، ثم تناول البعض الاخر منهم شرح ذلك والتعليق عليه وربما كان للمنطق أهمية الى جانب دراسة العلوم الإسلامية واللغوية الاخرى . وهو ما دعاهم الى ادخاله وتدريسه معها . وان كانت دراسة فنون المنطق قد واجهتم مقاومة عنيفة من جانب بعض الفقهاء والأئمة السلف والمتاخرين الا انه ظل يدرس في المدارس الإسلامية ومساجد الشرق الاسلامى حتى العصر الحديث .

تاسعا : إذا كان المتأخرون ادخلو دراسة المنطق ضمن العلوم الإسلامية فأنهم اهتموا - بالمدخل كما ذكرنا وهو مختصر يجمع مباحث المنطق - كالحدود والالفاظ والقضايا والاحكام- ويقفون بدراسته عن البرهان أو القياس البرهانى ، دون مباحثه الاخرى . كالجدل والاغاليط (السفسطة)

والخطابة . وقد اشار الى ذلك أثير الدين الابهرى ت عام ٦٦٣هـ/ فى متن ايساغوجى . فقال "والعمدة هو البرهان لا غير " . وسارت الدراسات المنطقية على هذا المنهج فيما بعد .

ولا شك ان اغفال المتأخرين لبعض مباحث النطق . يعنى انهم استبدلوا الامور الشكلية الصورية - وأهتموا بالمسائل الهامة والمفيدة فى تغذية الفكر الاسلامى بالاشكال المنتجة فقط .

عاشرا : انتقد المفكرون المجددون فى القرت الرابع عشر الهجرى طريقة المتأخرين فى دراسة العلوم الإسلامية العربية ، ذا وجدوا انهمكانوا يكتفون بترديد آراء السابقين دون ابداع فكرى أو نظر عقلى ، وهذا ما لا يتفق مع النهضة العلمية والثقافية فى العصر الحديث ، اذ ان المشكلات الكلامية لا تقتصر على استعراض تراث السابقين فقط . بل يجب ان يكون ذلك ملائما لمقتضيات العصر الحديث وما يتجدد من مشكلات اسلامية تكون بحاجة الى رؤية فكرية

جديدة ، اذ وجد المصلحون والمجددون ضرورة الاستفادة بالأدلة العلميـة والاكتشافات الحديثـة الى جـانب الدليـل النقلـي والبرهـان العقلـي فـي اثبـات وجـود الله تعـالي ووحدانيتـه ، والفعـل الالهـي والانسـاني (مشـكلة الجـبر والاختيار والعدالة الإلهيـة ، والبعث الاخروى ... وغير ذلك من مسائل اخرى . حتي يمكن الدفاع عن اصول العقيدة الإسلامية ضد دعاوى الالحاد والتشكيك التي استحدثت في هذا العصر .

وقد اثبت أن السيد جمل ألدين الافغاني ، ومحمد عبده ، ومحمد اقبال . أن النصوص الإسلامية (القرآن الكريم) يشير الى التطور العلمي والثقافي في العصر الحديث .

ففي النصوص الآلهية أدلة ومعـاني علوية وفكرية ، وان غاية علم الكلام ليس هـو ترديد لاراء السابقين في اثبات قضايا العقيدة الايمانية ، بل الكشف عن اصالة الفكر الاسلامي في الدعوة الى ضرورة البحث والتأويل ، لأن في ذلك استدلال على وجود الله تعالي وهو الحكيم المنظم والمبدع والخالق

لهذا الوجود باكمله بما فيه من انسان أو نبات أو حيوان أو جماد .

حادي عشر : ناقش الإمام محمد عبده واستاذه السيد جمال الدين الأفغاني قضايا علم الكلام بمنهج عصري جديد ، يلائم التطور العلمي والفكري فاثبتا وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وافعاله وارادته وقدرته بأدلة عقلية وعلمية مستندا كل منهما للدليل النقلي أو السمعي ، فنجد انهما كثيرا ما يستدلان بالأختراعات الحديثة ، والأنظار المنطقية العقلية على وجود الحكيم المبدع ، وكذلك اثبات صدق الرسالة الإلهية وبعث الله تعالى للرسل وبصفة خاصة النبي العظيم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم " يضاف الى ذلك ان المجددين في العصر الحديث وعلى رأسهم الأستاذ الإمام محمد عبده ينهون عن التطرف في الرأي، أو التناظر بالألفاظ أو الاغراق في تنسيق العبارات والتكلف في السجع بل يدعون الى تمثل روح المنهج العقلي الذي يخلو من التقليد أو حشو الافكار بالعبارات ، ولأستخلاص الفكرة المفيدة والدامغة.

ولا شك أن الإمام محمد عبده ممن رجع بفكره ونظره العقلي الى ما كان عليه المفكرون السابقون ، ذا نجد انه يجمع في آرائه بين أنظار الغزالي وابن رشد ، واستخلاص ما يفيد . مع تمسكه بمنهج أئمة السلف ، فيحافظ على الأصول ، ويناقش في الفروع .

ثاني عشر : إذا كان الإمام محمد عبده قد وضع أصول المنهج العقلي الصحيح ، والذى يجب أن تمثله المدارس الفكرية فيما بعد ، فأنه دعا من خلال ذلك الى مقاومة دعاوى التقليد أو الوقوف عند حدود الظواهر ، أو الأغراب في التأويل ، وتنقية التراث الفكري والديني مما علق به من شوائب التقليد الأعمى وترديد مصطلحات وعبارات جوفاء خالية من المضمون والمعنى ، وقد أشار الى ذلك من خلال دراسته لعلم المنطق ، فتناول كتاب البصائر النصيرية ، بالشرح والتحليل والتعليق وأشار الى جوانب الخطاء في الألفاظ والعبارات وكذلك الأغلاط العلمية والتي داب المفكرون على ترديدها دون إعمال الفكر فيها ، فوقعوا في أخطاء جسيمة ، فضلا عن إيقاعهم لغيرهم فيها أيضا ، وقد

كان لهذا المنهج اثر كبير فى إحياء روح النهضة الفكرية الإسلامية الآن .



مصادر البحث

أولا المصادر العربية :

١ – الإمام ابن تيمية : كتاب الإيمان – تحقيق دكتور محمد خليل هراس – ط – مكتبة النهضة الاسلامية – بدون تاريخ .

٢– " " " : نقض المنطق – تحقيق محمد حامد الفقى – ط – المطبعة السنية المحمدية – القاهرة – ١٩٥١م .

٣– الإمام بن حزم : الفصل فى الملل والنحل – ط – القاهرة – بدون تاريخ .

٤– ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة – ط – دار القلم – بيروت – ١٩٨٤م .

٥– ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب المقولات – ط – بيروت – ١٩٣٢م .

٦- "   "   " : تهافت التهافت - حـ٢ - تحقيق دكتور سليمان دنيا - ط - دار المعارف - ١٩٨١م .

٧- "   "   " : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) تحقيق لجنة احياء التراث العربى - ط - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨٢م .

٨- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة - (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) تحقيق لجنة احياء التراث العربى - بيروت - ١٩٨٢م .

٩- ابن سينا (الشيخ الرئيسى - ابو على) : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات - ط - أمين هندية - ١٩٠٨م .

١٠- "   "   "   " : كتاب الشفاء - تحقيق دكتور ابراهيم بيومى مدكور - ط - القاهرة - ١٩٥٢م .

١١- ابن النديم : الفهرست - ط - ليبك - ١٨٧١م .

١٢- أبو الحسن الاشعرى : كتاب الابانة عن أصول الديانة - ط - المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٩٧هـ ، كذلك بتحقيق الدكتوره فوقية حسين محمود - ط- دار الانصار ١٩٧٧م .

١٣- " " " : مقالات الإسلاميين - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - ط- مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م .

١٤- " " : كتاب اللمع - ط - بيروت - ١٩٥٤م .

١٥- أبو العلا عفيفى (دكتور) : وزكى نجيب محمود (دكتور) : مصطلحات الفلسفة - ط - المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب - القاهرة - ١٩٦٤م .

١٦- إبراهيم البيجورى : حاشية المريد على جوهرة التوحيد - ط - المطبعة الازهرية بمصر - ١٣١٠هـ .

١٧- " " : حاشية على متن السنوسية - ط - المطبعة الحميدية المصرية - ١٣١٥هـ .

١٨- " " : حاشية الباجورى على متن السلم - ط القاهرة - ط ١٠٣٦هـ .

١٩- " " : متن البيجورى (توحيد) - ط - المطبعة الحجرية بمصر - ١٣٠٦هـ .

٢٠- إبراهيم بيومى مدكور (دكتور) - يوسف كرم : دروس فى الفلسفة - ط - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٣م .

٢١- " " " " : فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقه) - ط - دار إحياء الكتب المصرية - ١٩٧٤م .

٢٢- " " " " " : فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقه) - حـ٢ - ط - دار المعارف - ١٩٨٣م .

٢٣- ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) - يوسف كرم : مقدمة كتاب الشفاء لأبن سينا - ط - القاهرة ١٩٥٢م .

٢٤- ابراهيم اللقانى : متن الجوهرة (توحيد) ضمن كتاب مجموعة (المتون المحتوى على خمسة واربعين متنا من خواص الفنون) - ط - المطبعة الحجرية بالقاهرة - ١٣٠٦هـ .

٢٥- أثير الدين الابهرى : متن ايساغوجى (منطق) - ضمن مجموعة المتون .... - ط - المطبعة الحجرية بمصر - ١٣٠٦هـ .

٢٦- الشيخ احمد الاجهورى : تقرير على حاشية البيجورى (المسماه بتحفة المريد على الجوهرة ..) ط - المطبعة الازهرية بمصر - ١٣١٠هـ .

٢٧- أحمد أمين : ضحى الاسلام جـ٣ ط مكتبة النهضة المصرية - ١٩٨٢م .

٢٨- الشيخ احمد الدردير : متن الخريدة (توحيد) - ضمن مجموعة المتون ط - المطبعة الحجرية بمصر ١٣٠٦هـ .

٢٩- الشيخ احمد السجاعى : متن المقولات - ط - المطبعة العامرية الشرقية بمصر - ١٣٠٣هـ .

٣٠- الاخضرى (الشيخ عبد الرحمن) : متن السلم (منطق) ضمن مجموعة المتون .. المطبعة الحجرية بمصر - ١٣٠٦هـ .

٣١- " " " : شرح الاخضرى على سلمه - القاهرة ١٣٤١هـ .

٣٢- إخوان الصفاء : الرسائل - بتحقيق خيرى الدين الزراكلى - ط القاهرة - ١٩٢٧م - كذلك بتحقيق بطرس البستانى - ١٩٥٧م .

٣٣- اقبال (دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام - ترجمة عباس محمود - ط - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م .

٣٤- ايلزليكنتستادتر (دكتورة) : الاسلام والعصر الحديث - ترجمة عبد الحميد سليم - ط - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١م .

٣٥- البخارى : الصحيح - حـ٢ - ط -دار احياء الكتب العربية بمصر - بدون تاريخ .

٣٦- بروكلمان : تاريخ الأدب العربى - ترجمة دكتور عبد الحليم النجار - ط - دار المعارف - ١٩٧٧م .

٣٧- البغدادى : الفرق بين المذاهب - ط - القاهرة - بدون تاريخ .

٣٨- بول كرواوس : التراجم الارسطاليسية المنسوبة الى عبد الله ابن المقفع - (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى - ط - دار القلم بيروت - ١٩٨٠م.

٣٩- جعفر آل ياسين (دكتور) : المنطق السينوى - ط - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨٣م .

٤٠- جولد تسهير : مذاهب التفسير الاسلامى - ط - ترجمة دكتور عبد الحليم النجار - ط الخانجى بمصر - ١٩٥٥م .

٤١- " " " " : موقف اهل السنة بازاء علوم الأوائل (ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى - ط - دار القلم - بيروت - ١٩٨٠م .

٤٢- الإمام الجوينى (امام الحرمين أبو المعالى) : الأرشاد الى قواطع الأدلة فى اصول الاعتقاد - تحقيق دكتور عبد الحليم النجار - الخانجى بمصر - ١٩٥١م .

٤٣- " " " : الشامل فى أصول الدين - تحقيق على سامى النشار - وآخرون - ط -منشأة المعارف بالآسكندرية - ١٩٦٩م .

٤٤- حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - ط - المكتبة الاسلامية - طهران - ١٩٤٧م.

٤٥- الشيخ حسن السيد متولى : مذكرة التوحيد - (مقرر طلبة المعاهد الازهرية) مكتبة الكليات الازهرية بالقاهرة - ١٩٧١م.

٤٦- الشيخ حسن العطار : حاشية على متن المقولات (المسمى بالجواهر المنتظمات فى عقود المقولات للشيخ أحمد السجاعى) - ط المطبعة العامرية الشرقية بمصر - ١٣٠٣هـ .

٤٧- " " " : حاشية العطار على الخبيص - ١٣١١هـ .

٤٨- الشيخ الحفنى (يوسف الحفناوى) : حاشية ايساغوجى لشيخ الاسلام زكريا الانصارى - ط - المطبعة العامرية الشرقية بمصر - ١٣٠٣هـ .

٤٩- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده - ط -دار النهضة المصرية - ١٩٨١م .

٥٠- الرازى (فخر الدين) : أصول الدين - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - ط المكتبة الازهرية - بدون تاريخ .

٥١- الرازى (فخر الدين) : المباحث المشرقية - حـ٢ - ط - حيدر اياد الدكن - ١٣٤٣هـ .

٥٢- الشيخ زكريا الانصارى : شرح ايساغوجى (منطق) - ط - المطبعة العامرية الشرقية بمصر - ١٣٠٣هـ .

٥٣- زكى نجيب محمود (دكتور) ، يوسف كرم : قصة الفلسفة اليونانية - ط - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٩ .

٥٤- السبكى (عبد الوهاب) : طبقات الشافعية الكبرى - ط - المنيرة - القاهرة - بدون تاريخ .

٥٥- سراج الدين الاوشى : متن بدء الامالى (توحيد) ضمن مجموعة المتون ..) المطبعة الحجرية بمصر ١٣٠٦هـ .

٥٦- سليمان دنيا (دكتور) : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين - ط - دار احياء الكتب العربية - ١٩٥٨م .

٥٧- السنوسى (الشيخ محمد) : متن السنوسية (توحيد) - ضمن مجموعة المتون ..) - المطبعة الحجرية بمصر ١٣٠٦هـ .

٥٨- الساوى (عمر بن سهلان) :البصائر النصيرية - المطابع الاميرية - بمصر ١٨٩٨م .

٥٩- السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام - ط - القاهرة - ١٩٤٧م .

٦٠- الشهرستانى : الملل والنحل - تحقيق عبد العزيز الوكيل - ط - الحلبى - القاهرة - بدون تاريخ .

٦١- طاشى كبرى زاده : مفتاح العادة ومصباح السياده - حـ١ - ط - حيد اباد الدكن - ١٩٠٨م .

٦٢- عبد الحليم محمود (دكتور) : اقطاب الحديث - سفيان الثورى - ط - دار المعارف - ١٩٨١م .

٦٣- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : خريف اليونانى - ط - دار القلم - بيروت - ١٩٧٩م .

٦٤- عبد الحمن بدوى : مجموعة تعليقات وضعها على بحث الدكتور بول كرواس فى التراجم الارسططاليسية ... (ضمن كتاب

التراث اليوناني فى الحضارة الاسلامية) - ط دار القلم ببيروت - ١٩٨٠ م .

٦٥- عبد الرحمن الرافعى : عصر محمد علـى - ط - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١م .

٦٦- عبد الغفار عبد الرحيم (دكتـور) : الإمام محمد عبـده ومنهجه فى التفسير - ط دار الانصار - ١٩٨٠م .

٦٧- عباس محمود العقاد : الاسلام دعوة عالميـة - ط - دار الهلال ١٩٧٢م .

٦٨- " " " : الفلسـفة القرآنيـة - ط - دار الهـلال - ١٩٧١م .

٦٩- عاطف العراقى (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق - ط - دار المعارف ١٩٨٣م .

٧٠- عثمان أمين (دكتور) : رائد الفكر العربى محمد عبده - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٥م .

٧١- الإمام الغزالى (أبو حامد) : احياء علوم الدين - ط - دار احياء الكتب العربية - بدون تاريخ .

٧٢- " " " : الاقتصاد فى الاعتقاد - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - ط - الجندى - ١٩٧٢م .

٧٣- تهافت الفلاسفة - تحقيق دكتور سليمان دنيا - ط - دار المعارف - ١٩٨١م .

٧٤- الإمام الغزالى " : الدرة الفاخرة فى شرح علوم الآخرة - ط - الجندى .

٧٥- " " " : الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة القصور العوالى) - ط - الجندى - ١٩٧٠م .

٧٦- " " " : القسطاس المستقيم - ط الجندى - ١٩٧٣م .

٧٧- الإمام الغزالى (ابو حامد) : المستصفى فى علم الأصول - ط - الجندى ١٩٧١م .

٧٨- "   "   " : المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى - ط - الجندى - بدون تاريخ .

٧٩- "   "   " : مقاصد الفلاسفة - ط - القاهرة .

٨٠- "   "   " : معراج السالكين - ط - الجندى - ١٩٧٣م.

٨١- "   "   " : معيار العلم - ط - الجندى - ١٩٧٠م .

٨٢- "   "   " : المنقذ من الضلال - ط - الجندى - ١٩٧١م .

٨٣- ف - يارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية - ترجمة حمزه طاهر - ط - دار المعارف - ١٩٨٣م .

٨٤- فتح الله خليف (دكتور) : فخر الدين الرازى - ط دار المعارف - ١٩٦٩م .

٨٥- فوقية حسين محمـود : مدخـل الى الفكـر الاسـلامى - ط - القاهرة ١٩٨٣م .

٨٦- كمال جعفر (دكتور) : فـى الفلسفة الاسلامية - ط - مكتبة كلية دار العلوم - القاهرة - ١٩٧٦م .

٨٧- الشيخ محمد الانيابى : تقرير على حاشية السنوسية - المطبعة الحميدية المصرية - ١٣١٥هـ .

٨٨- محمد البهى (دكتور) : الفكـر الاسـلامى الحديـث - ط - القاهرة ١٩٦٠ م .

٨٩- محمد رشيد رضا : تـاريخ الاسـتاذ محمد عبده (فى ثلاثة اجزاء) - ط - المكتبة التجاريـة الكـبرى - القـاهرة ١٩٤٠م .

٩٠- " " " : شبهات النصارى وحجج الاسلام - ط - دار المنار - القاهرة - ١٩٣٦م .

٩١- محمد سعيد عبد المجيد (الافغانى) : نابغة الشرق السيد جمال الدين الافغانى - ط - دار الكاتب العربى بالقاهرة - ١٩٦٧م .

٩٢- الشيخ محمد الشيبانى : متن الشيبانية (توحيد) ضمن مجموعة المتون ....) المطبعة الحجرية بمصر ١٣٠٦هـ .

٩٣- الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد - تحقيق محمود ابو ريه - ط - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٧م .

٩٤- " " " : الاسلام والنصرانية - ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر - ١٩٤٠م .

٩٥- محمد عبد الهادى ابو ريده (دكتور) : تحقيق رسائل الكندى الفلسفية - ط - القاهرة - ١٩٥٠م .

٩٦- محمد عمارة : الاعمال الكاملة للأمام محمد عبده ط - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٧٢م .

٩٧- محمد على ابو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام - دار المعرفة الجامعية - ١٩٩٨٠م .

٩٨- محمدفريد وجدى : الأدلة العلمية على جواز ترجمة معانى القرآن الكريم الى اللغات الاجنبية - ط - القاهرة ١٩٣٦م .

٩٩- محمود أبو ريه : صيحه جمال الدين الافغانى (مجموعة مقالات وآراء للسيد جمال الدين) - ط - دار الهنا - القاهرة - بدون تاريخ .

١٠٠- ماكس مابرهوف : من الإسكندرية الى بغداد (بحث منشور ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) ترجمة د. عبد الرحمن بدوى - ط دار القلم ببيروت - ١٩٨٠م .

١٠١ - ماكس هورتن : السوسي والفلسفة اليونانية - بحث منشور بمجلة الاسلام - عام ١٩١٥م .

١٠٢ - الملوى (شهاب الدين احمد بن عبد الفتاح) : شرح الملوى على السلم كتاب مدرسي مقرر على طلاب المعاهد الازهرية - ط - القاهرة - ١٩٧٨م .

١٠٣ - مونتجمرى وات : فضائل الاسلام على الحضارة الغربية - ترجمة حسين أحمد أمين - ط - دار الشروق بيروت - ١٩٨٣م .

١٠٤ - النشار (دكتور على سامى) : المنطق الصورى ط - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٦م .

١٠٥ - " " " " : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام م ط - دار المعارف - ١٩٧٨م

١٠٦ - " " " " : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - ، حـ٢ - ط - دار المعارف - ١٩٦٤م ، ١٩٦٩م

الدوريات والمخطوطات

١-أعلام الفكر الإنساني : إعداد نخبة من الأساتذة المصريين - ط - الهيئة العامة للكتاب - ١٩٨٤م .

٢-دائرة المعارف الإسلامية : إعداد - زكي خور شيد وآخرون - ط - القاهرة - ١٩٣٦م .

٣-رأفت غنيمي الشيخ (دكتور) : المدرسة المصرية الحديثة والمجتمع المصري - (بحث منشور بمجلة كلية الآداب - جامعة الزقازيق) - العدد الأول - عام ١٩٨٧م.

٤-زكي نجيب محمود (دكتور) : طريق العقل في التراث الإسلامي - (بحث منشور بمجلة الإسلام والحضارة) ط - حامعة عيش شمس - القاهرة - ١٩٨٢م .

١٠٧- الإمام نور الدين الصابوني : كتاب البداية من الهداية في الكفاية في أصول الدين - تحقيق دكتور فتح الله خليف - ط - دار المعارف - ١٩٦٩م .

١٠٨- ول ديوارانت : قصة الحضارة - حـ١٣ - (عصر الإيمان) ترجمة محمد بدران - ط - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٧٤م .

١٠٩- يوسف خوري (دكتور) : العلوم عند العرب (تبويب وتعاريف ونصوص) - ط - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٣م .

١١٠- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - ط - دار القلم ببيروت - بدون تاريخ .

****

٥-شكرى نجار (دكتور) : النهضة فى العالم العربى الحديث - (بحث منشور بمجلة الفكر العربى والفلسفة) ط معهد الإنماء العربى للعلوم الإنسانية (عدد ٤١) بيروت ١٩٨٦م .

٦-صلاح قنصورة (دكتور) : الغزو الثقافى وحوار الحضارات (مقال منشور بمجلة المنار) العدد ٣١ يوليو .

٧-محمد محمود أبو قحف (دكتور) : التحليل النقدى للأصول الكلامية فى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب - (بحث منشور بمجلة كلية الآداب - جامعة الزقازيق) العدد الأول - عام ١٩٨٧م .

٨-الشيخ خليفة سالم أبو قحف : شرح وتعليق على شرح ايساغوجى (منطق) لشيخ الإسلام زكريا الأنصارى مخطوط بمكتبة الباحث وطبع عليه أختام الشارح (انظر الصورة شكل رقم (٨،٧) (١٠،٩)



المصادر الأجنبية

1- Charles – C – Adams, Islam and Modernism in Egypt, Oxford University press Humphery – Milfurd London, 1933.

2- Macdonald, development of Muslim theology London, 1903.

3- Oleary, Arabic thought andits place in History London, 1968.

4- Sir, Thomas, W, Arnold, The Islamic faith London, 1928.

فهرس

رقم الإيداع

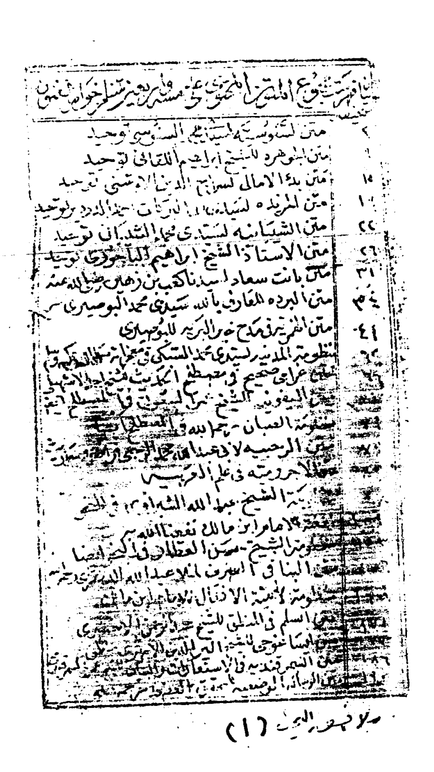
٨٨/٤٩٢٩



طنطا - ٤٠٢١٠٠٣

٢١٥

" ملاحق البحث والمخطوطـات "



بيان فهرست مجموع المتون المحتوي على [illegible]

(١) [illegible]

حاشية العالم النحرير والإمام الشهير الهمام الذي لا يلحق شأوه
في مضمار شيخ الإسلام الشيخ حسن العطار على شرح
مقولات العلامة الفاضل والمحقق الكامل الشيخ
أحمد السجاعي المسمى بالجواهر المنتظمات
في عقود المقولات لمؤلفها
[illegible] رحمهما الله تعالى
ونفع بعلومهما
آمين

حاشية الشيخ الحفني على شرح

ايساغوجي لشيخ الاسلام

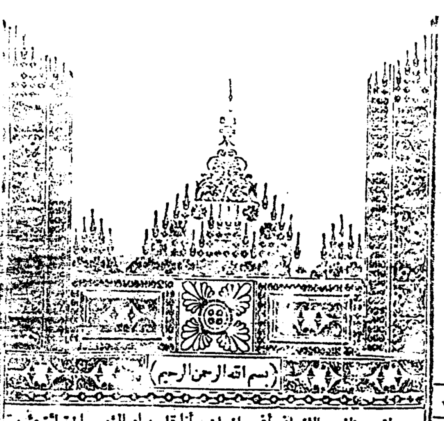
قدس الله روحهما

ونور ضريحهما

آمين

م

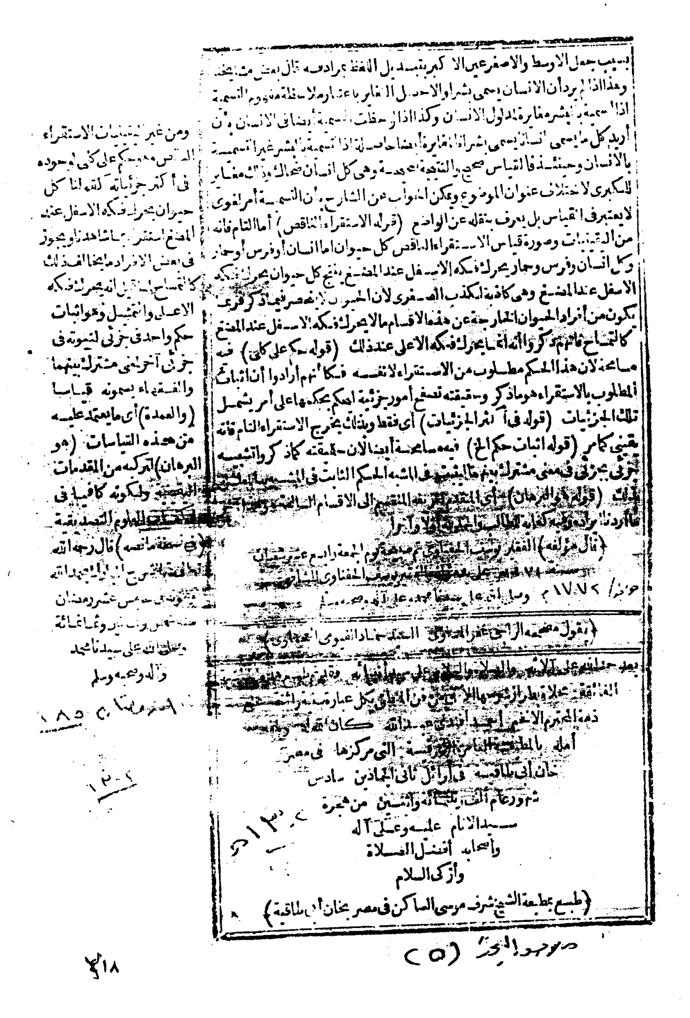
(وعلى هامشها الشرح المذكور لشيخ الاسلام رحمه الله تعالى)



حمداً لمن ميز النوع الانساني بأفصح البيان وأنار قلبه بادراك رسوم الحقائق مؤيدة
بأقوى البرهان وصلاة وسلاما على سيدنا محمد الذي لا يحيط بجزئيات فضائله ادراك
وعلى آله وصحبه الحائزين بالانتساب اليه رتبة دونها السماك (وبعد) فيقول فقير
المساوي يوسف الفناري هذه حواش شريفة وتعليقات منيفة على شرح ابي يحيى
لشيخ الاسلام توضح ما أشكل منه من غامض الكلام جمعتها حين قراءتي لهذا الكتاب
بالجامع الباسمي ادامه الله تعالى انتفع بها وجزيل الثواب والله الملهم وعليه اعتمادي (قوله الحمد
لله) يصح أن يراد بالحمد معناه المصدري وهو الثناء بجميل الصفات وأن يراد به المعنى
الحاصل بالمصدر وهو المحمودية أو الحامدية وأن يراد به المحمود به أو المحمود عليه مجازاً أو غير
هذه المعاني الوسط بالسافية من التلميح لقوله عليه أفضل الصلاة والسلام لا أحصي ثناء
عليك أنت كما أثنيت على نفسك والمعنى الحامدية الكاملة مختصة بالله (قوله الذي منح
احبته) أي المانح لأن الموصول مع صلته في تأويل المشتق وتعليق الحكم على مشتق
يؤذن بعلية مبدأ الاشتقاق أي لاجل منحه الخ وحينئذ فيكون آتيا بالحمد من الواجب
والمندوب ومنح أي أعطى وهو يتعدى بنفسه الى مفعوليه فيكون هنا مضمنا معنى خص
لا يقال اللطف ليس مقصورا على الاحبة بل يشمل الكافر قال تعالى الله لطيف بعباده
لانا نقول أل في اللطف للكمال أو يقال المقصور مجموع الوصفين والاحبة جمع حبيب
ويجمع أيضا على أحباء والمراد بهم من يحبهم ويحبونه واللطف بضم اللام وسكون الطاء
في اللغة الرأفة والرفق وهو ههنا مأخوذ باعتبار غايته ويصح أن يراد به ما يرفق به
والتوفيق خلق قدرة الطاعة في العبد ولا شك أن القدرة عند المحققين تقارن الفعل فلا
يرد الكافر حتى يحتاج الى اخراجه بقولهم وتسهيل سبيل الخير اليه (قوله ويسر) أي

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال سيدنا ومولانا العالم العامل
العلامة الحبر البحر الفهامة
حجة المناظرين وحلية الطالبين
قدوة العارفين مربي السالكين
شيخ الاسلام والمسلمين ذو
التصانيف المفيدة والفتاوى
المفيدة والتآليف الجامعة
النافعة والابحاث الشائعة
القاطعة زين المحافل فخر
الاماثل أبو الفضائل والفواضل
أبو يحيى زكريا بن محمد بن
أحمد بن زكريا الانصاري
الشافعي أمتع الله بوجوده
ونفع بعلمه وبجوده بمحمد وآله
وعترته آمين بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله الذي منح
أحبته باللطف والتوفيق
ويسر لهم سلوك سبيل التصور



بسبب جعل الاوسط والاصغر عين الاكبر بتبديل اللفظ بمرادفه قال بعض مشايخنا وهذا اذا لم يرد أن الانسان يسمى بشرا والا حصل التغاير باعتبار ملاحظة مفهوم التسمية اذا التسمية بالبشر مغايرة لمدلول الانسان وكذا اذا لوحظت التسمية بالنسبة الى الانسان وان أريد كل ما يسمى انسانا يسمى بشرا فالمغايرة ايضا حاصلة اذا التسمية بالبشر غير التسمية بالانسان وحينئذ فالقياس صحيح والنتيجة صحيحة وهى كل انسان ضاحك وذلك لمغايرة الكبرى لاختلاف عنوان الموضوع ويمكن الجواب عن الشارح بأن التسمية أمر لغوى لا يعتبر فى القياس بل يعرف بنقله عن الواضع (قوله الاستقراء الناقص) أما التام فانه من اليقينيات وصورة قياس الاستقراء الناقص كل حيوان اما انسان أو فرس أو حمار وكل انسان وفرس وحمار يحرك فكه الاسفل عند المضغ ينتج كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ وهى كاذبة لكذب الصغرى لان الحيوان لا ينحصر فيما ذكر فربما يكون من أفراد الحيوان الخارجة عن هذه الاقسام ما لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ كالتمساح فانهم ذكروا أنه انما يحرك فكه الاعلى عند ذلك (قوله حكم على كلى) فيه مسامحة لان هذا الحكم مطلوب من الاستقراء لا نفسه فكأنهم أرادوا أن اثبات الحكم المطلوب بالاستقراء هو ما ذكر وحقيقته تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات (قوله فى أكثر الجزئيات) أى فقط وبذلك يخرج الاستقراء التام فانه يقينى كما مر (قوله اثبات حكم الخ) فيه مسامحة أيضا لان حقيقته كما ذكروا تشبيه جزئى بجزئى فى معنى مشترك بينهما ليثبت فى المشبه الحكم الثابت فى المشبه به [illegible] بذلك (قوله هو البرهان) أى المتقدم تعريفه المنقسم الى الاقسام السابقة [illegible] ما أردناه ايراده وفيه كفاية للطالب والحمد لله أولا وآخرا

(قال مؤلفه) الفقير يوسف الحفناوى تم تصحيحه يوم الجمعة رابع عشر شعبان سنة ٧١ [illegible] على يد [illegible] يوسف الحفناوى الشافعى [illegible]

حو ٢/ ١٧٧٢م وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

ومن غير اليقينيات الاستقراء الناقص وهو حكم على كلى لوجوده فى أكثر جزئياته لقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ استقراء لما شاهدناه ويجوز فى بعض الافراد ما يخالف ذلك كالتمساح [illegible] انه يحرك فكه الاعلى والتمثيل وهو اثبات حكم واحد فى جزئى لثبوته فى جزئى آخر لمعنى مشترك بينهما والفقهاء يسمونه قياسا (والعمدة) أى ما يعتمد عليه من هذه القياسات (هو البرهان) المركب من المقدمات اليقينية ولكونه كافيا فى [illegible] العلوم التصديقية (فى نسخة مؤلفه) قال رحمه الله [illegible] يوم [illegible] خمس عشر رمضان سنة [illegible] وثمانمائة وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

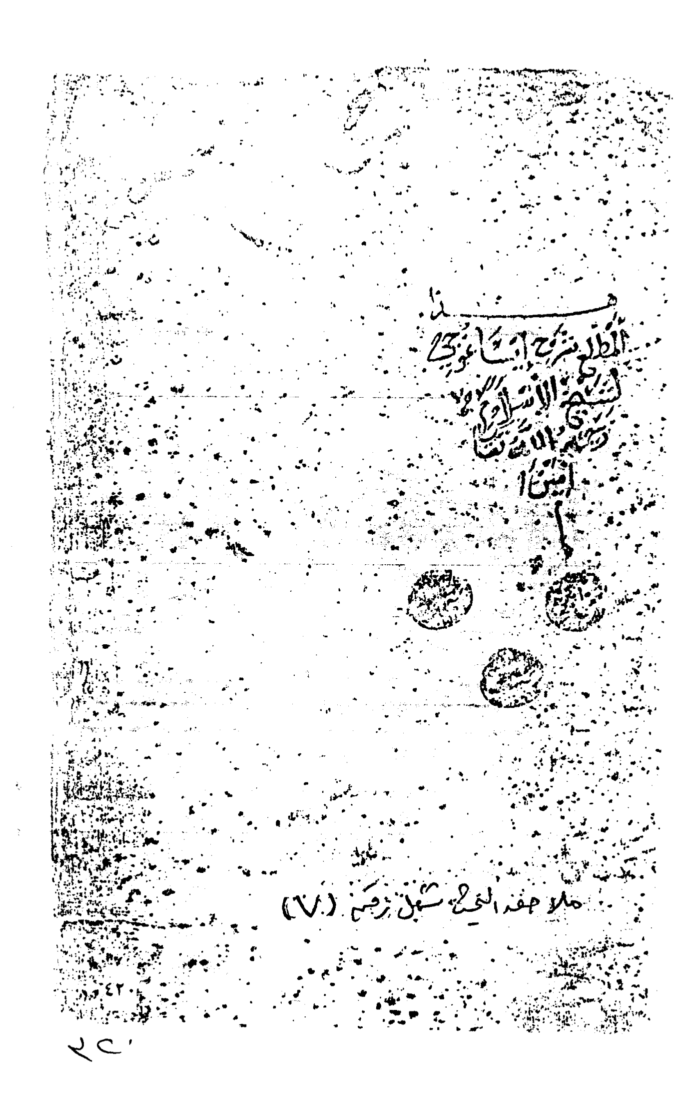
(يقول مصححه الراجى غفر المساوى [illegible] نادا [illegible])

بعد حمد الله على آلائه والصلاة والسلام على سيد أنبيائه [illegible] الفائقة علاوة بطرازي شرحها الا [illegible] من أهل الذوق بكل عبارة منه رائقة [illegible] ذمة المحترم الاكرم أحمد أفندى [illegible] الله كان الله له وبلغه أمله بالمطبعة [illegible] التى مركزها فى مصر خان أبى طاقية فى أوائل ثانى الجمادين سادس شهور عام ألف ومائتين واثنين من هجرة سيد الانام عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة وأزكى السلام

(طبع بمطبعة الشيخ شرف مرسى الساكن فى مصر بخان أبى طاقية)

والتصديق والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد الهادى الى سواء الطريق وعلى آله وصحبه الحائزين للصدق والتحقيق (وبعد) فهذا شرح لطيف لكتاب العلامة أثير الدين الابهرى رحمه الله المسمى بايساغوجى فى علم المنطق [illegible] الفاظه وتبين مراده [illegible] ويقيد مطلقه [illegible] لطيف ومنهج منيف [illegible] [illegible] ان [illegible] حسبى ونعم الوكيل

سبيل لهم أى لاجتماعها أو لسبيل التصور والتصديق التصور حصول صورة الشئ فى الذهن من غير حكم والتصديق هو المركب من تصور المحكوم عليه وبه والنسبة والحكم او الحكم والتصورات الثلاث شروط على الخلاف فى ذلك والمراد بسبيله أى طريقه ما يوصل اليه وهو المعرفات فى الاول والاقيسة والحجج فى الثانى ويصح أن يراد به ما يعم [illegible] والموصل البعيد كالكليات والقضايا ولا يخفى ما فى كلامه من الاستعارة التصريحية ومن براعة الاستهلال (قوله والصلاة والسلام) اسما مصدرين لصلى وسلم والمصدر التصلية والتسليم وقوله على أشرف خلقه متعلق بالسلام وحذف متعلق الاول لدلالة الثانى عليه والخلق مصدر بمعنى المخلوق أى الموجد (قوله الهادى) أى الدال وان لم يحصل وصول بالفعل أو الموصل بالفعل على الخلاف فى تفسير الهداية وقوله الى سواء الطريق من اضافة الصفة الى الموصوف أى الى الطريق السواء بمعنى المستقيم (قوله الحائزين) أى الجامعين للصدق وهو مطابقة الحكم للواقع والتحقيق اثبات الشئ على الوجه الحق من حق بمعنى ثبت (قوله فهذا) أى المؤلف الذى هو الالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعانى المخصوصة والاشارة اليها تنزيلها منزلة المحسوس المشاهد تنبيها على فطانة الطالب وان المعقول عنده بمنزلة المحسوس وقوله شرح أى كشف وايضاح أى فى نفسه مبالغة كقولهم رجل عدل أو المصدر بمعنى اسم الفاعل والعلامة صيغة مبالغة والتاء فيه لتأكيد المبالغة (قوله الابهرى) بفتح الباء وسكون الهاء نسبة الى أبهر اسم بلد كذا قاله القليوبى (قوله المسمى) أى الكتاب بايساغوجى [illegible] تسميته بذلك والمسمى اسم مفعول سمى وهو يتعدى الى المفعول الاول بنفسه [illegible] تارة بنفسه وتارة بحرف الجر تقول سميت ابنى محمدا وبمحمد (قوله فى علم المنطق [illegible] الشرح أو حال من كتاب واضافة علم الى المنطق من اضافة الاسم [illegible] المسمى الى الاسم ولا يخفى ما فى كلامه من الاستعارة التبعية فى [illegible] لاصلبنكم فى جذوع النخل (قوله يحل ألفاظه) أى يفك تراكيبه [illegible] للكتاب وكذا يقال فيما بعده (قوله ويفتح مغلقه) أى يزيل صعوبته [illegible] ما فيه من الاستعارة التصريحية التبعية فى يفتح أو مغلق أو المكنية [illegible] ويقيد مطلقه) أى يضمن قيوده المطلقة من المسائل المحتاجة الى التقييد [illegible] وجه لطيف) أى على طريق مختصر والظرف صفة لشرح بعد وصفه [illegible] بعد وهذا كتاب أنزلناه مبارك (قوله ومنهج منيف) أى طريق عال [illegible] السلك والبلاغة والمنيف فى الاصل كما فى القاموس جبل أو حصن فى [illegible] وسميته) أى الشرح المطلع بفتح الميم وسكون الطاء أى مكان الطلوع [illegible] أو بضم الميم وكسر اللام أى الذى يطلع الطالب على ما ذكره (قوله والله أسأل) قدم المعمول لافادة الحصر وهو مفعول أول لأسأل ومفعوله الثانى أن ينفع به ومفعول ينفع محذوف لافادة التعميم مع الاختصار (قوله وهو حسبى) أى كافى ونعم الوكيل أى الحافظ والجملة معطوفة على حسبى أو على جملة هو حسبى وحينئذ فيقدر القول أو تجعل الاولى انشائية وهذا كله على القول بعدم جواز عطف الانشاء على الاخبار أما على القول


هذا
المطلع شرح إيساغوجي
لشيخ الإسلام
رحمه الله تعالى
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال سيدنا ومولانا الشيخ الامام العلامة الحبر البحر الفهامة

حجة المناظرين وحامل لواء الطالبين قدوة السالكين

مربي السالكين شيخ الاسلام والمسلمين ذو

التصانيف المفيدة والفتاوى السديدة والتآليف

الجامعة النافعة والبراهين الساطعة القاطعة

زين الملة والدين ابو يحيى ...

جبير زكريا ابن محمد ابن احمد ابن زكريا الانصاري الشافعي

امتع الله بوجوده ونفع بعلومه ... آمين

آمين بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي من علينا

باللطف والتوفيق ويسر لنا سلوك سبيل التحقيق

والتصديق والصلاة والسلام على اشرف خلقه

محمد الهادي الى سبيل الحق وعلى آله وصحبه الداعين

للصدق والتحقيق وبعد فهذا شرح لطيف

لكتاب العلامة اثير الدين الابهري رحمه الله المسمى

بايساغوجي في علم المنطق يحل الفاظه ويبين مراده

ويفتح مغلقه ويقيد مطلقه على وجه لطيف

ومنهج منيف وسميته المطلع والله اسأل ان

ينفع

ملاحظة الباحث شكل رقم (٨)

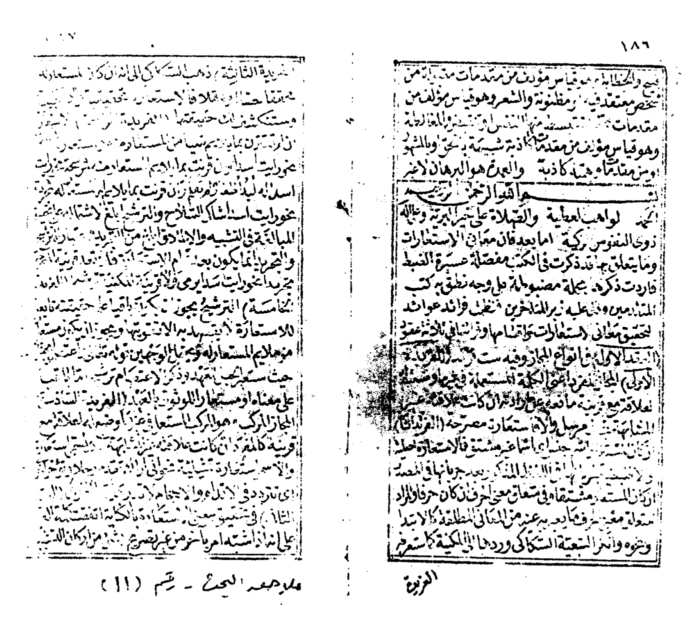
ينفع به وهو حسبي ونعم الوكيل قال رحمه الله تعالى ونفعنا به
بسم الله الرحمن الرحيم أي ابتدئ وابتدى بالبسملة
على الكتاب العزيز وعملا بخبر كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه
ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أجذم أي مقطوع البركة
وفي رواية بحمد الله رواه أبو داود وغيره وحسنه
ابن الصلاح وغيره الحمد لله أي الثناء عليه بصفاته
إذ الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة
التبجيل سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل وابتدأ
ثانيا بالحمد لما مر وجمع بين الابتدائين عملا بالروايتين
السابقتين وإشارة إلى أنه لا تعارض بينهما
إذ الابتداء حقيقي وإضافي فالحقيقي حصل
والإضافي بالحمدلة وقدم البسملة عملا بالكتاب
والإجماع واختار الجملة الفعلية على الاسمية هنا
وفيما يأتي في فصل الاظهار العجز عن الإتيان بجميعها
على وجه الثبات والدوام والحمد [illegible]
[illegible] الذي [illegible]
قال له بناصية للعلم اشتد للقنوله وأما
بنعمة ربك فحدث أي تحدث ابلسما
على توفيقه لنا أي خلقه قدرة الطاعة
فينا عكس الخذلان فإنه خلق قدرة
المعصية وإنما جمع بين الشكر أي توفيقا
بلغته كلام للتالي لأن الأول واجب والثاني

حسي عيني اخذ السقمونيا مسهل للانسان لا بشرط ومن
غير اليقينيات الاستقراء الناقص وهو الحكم على الكلي
لوجوده في اكثر جزئياته كما اذا تتبعنا [illegible] ان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ استقرينا ما شاهدنا ويجوز في بعض
الافراد ما يخالفه ذلك كالتمساح فانه قيل انه يحرك فكه الاعلى
والتمثيل وهو اثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى
مشترك بينهما والفقهاء يسمونه قياسا والعمدة اي ما يعتمد
عليه من هذه الاقيسات هو البرهان لتركيبه من المقدمات
اليقينية واللوم [illegible] تم [illegible] الكتاب التصديقية
[illegible] الشرح
المبارك [illegible] في خامس
عشر [illegible] شهر [illegible] سنة خمس
وثمانين وثمانمائة

١٥ رمضان ٨٨٥هـ

والصلاة على [illegible] سيدنا
[illegible]
وسلم
تم

كاتبه [illegible] خليفة [illegible]



[illegible] والخطابة [illegible] قياس مؤلف من مقدمات [illegible] من
شخص معتقد فيه [illegible] مظنونة والشعر وهو قياس مؤلف من
مقدمات [illegible] النفس [illegible] والمغالطة
وهو قياس مؤلف من مقدمات [illegible] شبيهة [illegible] وبالمشهور
ومن مقدمات [illegible] كاذبة والعمدة هو البرهان لا غير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العطية والصلاة على خير البرية وآله
ذوي النفوس الزكية اما بعد فان معاني الاستعارات
وما يتعلق به قد ذكرت في الكتب مفصلة عسرة الضبط
فاردت ذكرها بجملة مضبوطة على وجه نطق به كتب
المتقدمين [illegible] المتأخرين [illegible] فرائد عوائد
لتحقيق معاني الاستعارات واقسامها وقرائنها في ثلاثة عقود
العقد الاول في انواع المجاز وفيه ست [illegible] الفريدة
الاولى المجاز [illegible] الكلمة المستعملة في غير [illegible]
لعلاقة مع قرينة مانعة عن [illegible] ان كانت علاقته غير
المشابهة [illegible] مرسل والا استعارة مصرحة (الفريدة الثانية)
[illegible] جنسا [illegible] غير مشتق فالاستعارة اصلية
[illegible] المذكور [illegible] جريانها في المصدر
او كان المستعار مشتقا في متعلق معنى حرف ان كان حرفا والمراد
[illegible] [illegible] به عنه من المعاني المطلقة كالابتداء
ونحوه وانكر التبعية السكاكي وردها الى المكنية كما ستعرف

الفريدة

[illegible] الفريدة الثالثة [illegible] ذهب السكاكي الى انه ان كان المستعار له
[illegible] [illegible] الاستعارة [illegible]
[illegible] [illegible] حقيقتها [illegible] الفريدة [illegible]
[illegible] بما [illegible] من المستعار [illegible]
[illegible] قرنت بما [illegible] المستعار منه [illegible]
اسد له لبد [illegible] قرنت بما يلائم [illegible]
[illegible] اسد شاكي السلاح والترشيح ابلغ لاشتماله على تحقيق
المبالغة في التشبيه والاطلاق ابلغ من التجريد [illegible]
والتجريد انما يكون بعد تمام الاستعارة [illegible] قرينة [illegible]
[illegible] سدا يرمى [illegible] قرينة المكنية [illegible] الفريدة
الخامسة) الترشيح يجوز [illegible] باقيا على حقيقته تابعا
للاستعارة لا يقصد به الا تقويتها ويجوز ان يكون مستعارا
من ملايم المستعار له [illegible] الوجهين [illegible]
حيث يستعير [illegible] وذكر الاعتصام [illegible]
على معناه او مستعارا للوثوق بالعهد (الفريدة السادسة)
المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع
قرينة كالمفرد ان كانت علاقته [illegible] المشابهة [illegible]
والا [illegible] استعارة تمثيلية [illegible] [illegible]
اي تتردد في الاقدام والاحجام [illegible]
الثاني) في [illegible] الاستعارة بالكناية [illegible]
[illegible] اذا اشتبه امر باخر من غير تصريح [illegible] من اركان التشبيه

ملاحظة البحث - رقم (١١)

أو الوضع ويجري في كل من المقولتين التضاد فإن التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فإن تسخن النار أشد من تسخن الحجر الحار وتسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار والتعبير بأن يفعل وأن ينفعل أولى

من التعبير بالفعل والانفعال لما عرفت من أن هاتين المقولتين أمران متجددان غير قارين والمفيد لذلك هو التعبير بصيغة يفعل وينفعل وأما الفعل والانفعال فإنهما قد يطلقان على الحاصل بعد انقطاع الحركة وقد مر أنه ليس من هذا القبيل وقولي (كملا) بتثليث الميم بمعنى تم قال في المصباح كمل الشيء كمولا من باب قعد والاسم الكمال ويستعمل في الذوات والصفات يقال كمل إذا تمت أجزاؤه ومحاسنه وكمل من أبواب قرب وضرب وتعب لغات لكن باب تعب أردؤها اهـ وفيه من أنواع البديع حسن الاختتام وهو أن يأتي المتكلم بما يدل على انتهاء الكلام فنسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا بفضله حسن الختام ويدخلنا الجنة دار السلام بجاه سيدنا ومولانا محمد وسائر الأنبياء والملائكة الكرام عليه وعليهم وعلى جميع أتباعهم أفضل الصلاة والسلام وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (وكان الفراغ) من تأليف هذا الشرح يوم الخميس المبارك لست مضت من ربيع الأول الذي هو من شهور سنة ١١٨٢ ألف ومائة واثنين وثمانين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام

حرارة النار فيه (قوله أو الوضع) وذلك كالهيئة الحاصلة من اجتماع الأعضاء على وضع مخصوص كالقيام والقعود ونحوهما بعد أعمال حركات تلك الأعضاء لطلب تلك الهيئة أعني القيام ونحوه (قوله والمفيد لذلك) أي للتجدد على طريق التقضي شيأ فشيأ هو أن يفعل وأن ينفعل وذلك لدلالة الفعل على الزمان تضمنا وأما إذا برز في صورة المصدر لوجود السابك وهو أن فالدلالة التضمنية على الزمان تنتفي وإن وجدت الالتزامية لأن كل حدث له زمان لكن الدلالة التضمنية أقوى (قوله حسن الاختتام) هو كحسن المطلع وحسن التخلص من المواضع التي ينبغي فيها للشاعر والكاتب والمولدون هم الأشد عناية بهذه المواضع الثلاثة وأما العرب والمخضرمون فعنايتهم مصروفة إلى جزالة المعاني والنصوص [illegible] بالوزن بوضعها في أي قالب أرادوه فلهم فضل السبق في هذا المعنى وقد يقع لهم من جزالة اللفظ والمحسنات البديعية اتفاقا ما يعجز عنه غيرهم وعلى كل حال فالفضل للمتقدم ومن حسن الاتفاق أن وافق وقت استراحة القلم من الجري في ميدان الهمع أذان عصر يوم السبت الثاني عشر من شهر رجب سنة ألف ومائتين وخمسين بمنزلي بدرب الحمام بخط المشهد الحسيني وقد كنت بعد أوبتي من الرحلة التي قطعت فيها زمن شبابي وعودي لمتمكني وأحبابي تشاركت مع جماعة من أذكياء طلاب الأزهر في كتب منها مقامات السيد البليدي ووضعت عليها حاشية أماطت عنها الجلباب وكشفت عن مخدرات عرائسها الحجاب ثم شرعت في هذه الرسالة ووضعت عليها حاشية وافية بالمراد فيها غنية لكل ذي استعداد فرغت من تسويدها صباح يوم الجمعة رابع شعبان عام اثنين وخمسين بعد الألف والمائتين ثم شرعت بعد فراغها في هذه الحاشية حتى انتهت إلى أثنائها عاقت العوائق بيني وبين إتمامها وتركتها في زوايا النسيان كغيرها من بقية مسودات كتب سودتها زمن الفراغ وجاءها حاشية التمني فهي إلى الآن تناديني بصوت خفي من بين كتبي بقول من قال

ولم أر في عيوب الناس شيأ * كنقص القادرين على التمام

فاخاطبها بقولي

ملاحظة للمصحح رقم (١٢)

[illegible]

وليت ... فهو أول واجب * ... [illegible]

أحد الهموم ... بالأدب لا * ... [illegible]

في ... فكري ... * ... [illegible]

ثم إني حين شرعت في تمام هذه الحاشية وكتبت بعض أسطرها دهمني مرض شديد غبت فيه عن حواسي ثم فتح ونفس الله فبادرت بإتمامها وأنا في حالة ... وذلك في التاريخ المذكور ... عشرة أيام ... واقف عليها من جملة السهو والنسيان فلا تبادر بالملام فلقد بسطت المعذرة ... حسن الإغضاء ... من الله العفو والمغفرة وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم

(يقول مصححه الراجي غفر المساوي السيد ... [illegible])

حمدا لك يا من تنزهت وحدانيته ... عن ... وتقدست ... عن ... ونصلي ونسلم على سيدنا محمد جوهر الحسن ... كمالات ... البشرية وعلى آله وأصحابه معادن الحكمة وذوي المراتب العليه (وبعد) فقد تم ... طبع حاشية العلامة ... على شرح ... للفاضل ... الإمام الكامل الشيخ أحمد ... تغمدهما الله بالرحمة وأكرم مثواهما ... وقد ... تصحيحهما على حسب الاستطاعة ... على هذه الصنعة

بحمد الله ... ومطالع ... على

ذمة ... الشيخ ... ذي العقل الكامل ...

بالمطبعة العامرة الشرفية التي ...

...

أول الجمادين من عام ألف وثلاثمائة وثلاثة

من هجرة سيد الثقلين صلى الله

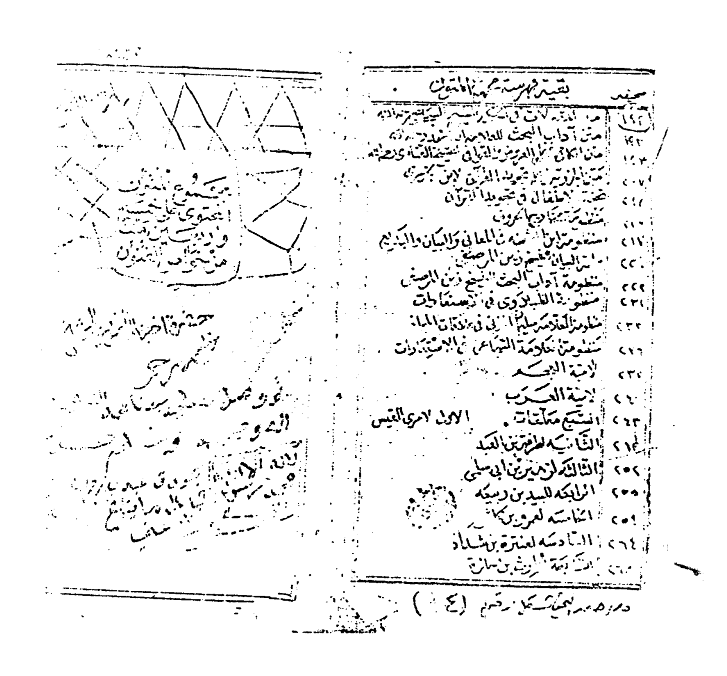
عليه وعلى آله وصحبه وسلم

وعظم وشرف

وكرم

آمين

ملا محمد ... رقم (١٣)



مجموع متون
يحتوي على خمسة
وأربعين متنا
من مهمات المتون

بقية فهرسة مجموع المتون

صحيفة	
١٩٢	[illegible]
١٩٣	متن آداب البحث للعلامة [illegible]
١٩٣	متن [illegible] العروض [illegible]
٢٠٧	متن الجزرية في تجويد القرآن لابن الجزري
٢١١	تحفة الأطفال في تجويد القرآن
٢١٢	منظومة [illegible]
٢١٧	منظومة ابن [illegible] في المعاني والبيان والبديع
٢٢٠	[illegible] البيان [illegible] المرصفي
٢٢٩	منظومة آداب البحث للشيخ [illegible] المرصفي
٢٣١	منظومة الطبلاوي في [illegible]
٢٣٣	منظومة العلامة [illegible]
٢٣٦	منظومة [illegible] في الاستعارات
٢٣٧	لامية العجم
٢٤٠	لامية العرب
٢٤٣	السبع معلقات الأولى لامرئ القيس
٢٤٦	الثانية لطرفة بن العبد
٢٥٢	الثالثة لزهير بن أبي سلمى
٢٥٥	الرابعة للبيد بن ربيعة
٢٥٩	الخامسة لعمرو بن كلثوم
٢٦٤	السادسة لعنترة بن شداد

رقم الإيداع
٩٩ / ١٤٠٧٤
الترقيم الدولى
977-326-014-3